ÉTUDES TRADITIONNELLES

52e Année | Juin 1951 | No 292

LE DÉMIURGE [1]

I

Il est un certain nombre de problèmes qui ont constamment préoccupé les hommes, mais il n'en est peut-être pas qui ait semblé généralement plus difficile à résoudre que celui de l'origine du Mal, auquel se sont heurtés comme à un obstacle infranchissable la plupart des philosophes et surtout les théologiens : « *Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* » Ce dilemme est en effet insoluble pour ceux qui considèrent la Création comme l'œuvre directe de Dieu, et qui, par suite, sont obligés de le rendre également responsable du Bien et du Mal. On dira sans doute que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures ; mais, si les créatures peuvent choisir entre le Bien et le Mal, c'est que l'un et l'autre existent déjà, au moins en principe, et, si elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du Mal au lieu d'être toujours inclinées au Bien, c'est qu'elles sont imparfaites ; comment donc Dieu, s'il est parfait, a-t-il pu créer des êtres imparfaits ?

Il est évident que le Parfait ne peut pas engendrer l'imparfait, car, si cela était possible, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus le Parfait. L'imparfait ne peut donc pas procéder du

1. Nous reproduisons ici le premier texte, croyons-nous, qui ait été, sinon rédigé, du moins publié par René Guénon. Il a paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

Parfait par voie d'émanation ; il ne pourrait alors que résulter de la création « *ex nihilo* » ; mais comment admettre que quelque chose puisse venir de rien, ou, en d'autres termes, qu'il puisse exister quelque chose qui n'ait point de principe ? D'ailleurs, admettre la création « *ex nihilo* », ce serait admettre par là-même l'anéantissement final des êtres créés, car ce qui a eu un commencement doit aussi avoir une fin, et rien n'est plus illogique que de parler d'immortalité dans une telle hypothèse ; mais la création ainsi entendue n'est qu'une absurdité, puisqu'elle est contraire au principe de causalité, qu'il est impossible à tout homme raisonnable de nier sincèrement, et nous pouvons dire avec Lucrèce : « *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti* ».

Il ne peut rien y avoir qui n'ait un principe ; mais quel est ce principe ? et n'y a-t-il en réalité qu'un Principe unique de toutes choses ? Si l'on envisage l'Univers total, il est bien évident qu'il contient toutes choses, car toutes les parties sont contenues dans le Tout ; d'autre part, le Tout est nécessairement illimité, car, s'il avait une limite, ce qui serait au-delà de cette limite ne serait pas compris dans le Tout, et cette supposition est absurde. Ce qui n'a pas de limite peut être appelé l'Infini, et, comme il contient tout, cet Infini est le principe de toutes choses. D'ailleurs, l'Infini est nécessairement un, car deux Infinis qui ne seraient pas identiques s'excluraient l'un l'autre ; il résulte donc de là qu'il n'y a qu'un Principe unique de toutes choses, et ce Principe est le Parfait, car l'Infini ne peut être tel que s'il est le Parfait.

Ainsi, le Parfait est le Principe suprême, la Cause première ; il contient toutes choses en puissance, et il a produit toutes choses ; mais alors, puisqu'il n'y a qu'un Principe unique, que deviennent toutes les oppositions que l'on envisage habituellement dans l'Univers : l'Etre et le Non-Etre, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal ? Nous nous retrouvons donc ici en présence de la question posée dès le début, et nous pouvons maintenant la formuler ainsi d'une façon

plus générale : comment l'Unité a-t-elle pu produire la Dualité ?

Certains ont cru devoir admettre deux principes distincts, opposés l'un à l'autre ; mais cette hypothèse est écartée par ce que nous avons dit précédemment. En effet, ces deux principes ne peuvent pas être infinis tous deux, car alors ils s'excluraient ou se confondraient ; si un seul était infini, il serait le principe de l'autre ; enfin, si tous deux étaient finis, ils ne seraient pas de véritables principes, car dire que ce qui est fini peut exister par soi-même, c'est dire que quelque chose peut venir de rien, puisque tout ce qui est fini a un commencement, logiquement, sinon chronologiquement. Dans ce dernier cas, par conséquent, l'un et l'autre, étant finis, doivent procéder d'un principe commun, qui est infini, et nous sommes ainsi ramené à la considération d'un Principe unique. D'ailleurs, beaucoup de doctrines que l'on regarde habituellement comme dualistes ne sont telles qu'en apparence ; dans le Manichéisme comme dans la religion de Zoroastre, le dualisme n'était qu'une doctrine purement exotérique, recouvrant la véritable doctrine ésotérique de l'Unité : Ormuzd et Ahriman sont engendrés tous deux par Zervané-Akérêné, et ils doivent se confondre en lui à la fin des temps.

La Dualité est donc nécessairement produite par l'Unité, puisqu'elle ne peut pas exister par elle-même ; mais comment peut elle être produite ? Pour le comprendre, nous devons en premier lieu envisager la Dualité sous son aspect le moins particularisé, qui est l'opposition de l'Etre et du Non-Etre ; d'ailleurs, puisque l'un et l'autre sont forcément contenus dans la Perfection totale, il est évident tout d'abord que cette opposition ne peut être qu'apparente. Il vaudrait donc mieux parler seulement de distinction ; mais en quoi consiste cette distinction ? existe-t-elle en réalité indépendamment de nous, ou n'est-elle simplement que le résultat de notre façon de considérer les choses ?

Si par Non-Etre on n'entend que le pur néant, il est utile

d'en parler, car que peut-on dire de ce qui n'est rien ? Mais il en est tout autrement si l'on envisage le Non-Etre comme possibilité d'être ; l'Etre est la manifestation du Non-Etre ainsi entendu, et il est contenu à l'état potentiel dans ce Non-Etre. Le rapport du Non-Etre à l'Etre est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe *dans le non-manifesté* ; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à travers le manifesté ; cette distinction existe donc pour nous, mais elle n'existe que pour nous.

S'il en est ainsi pour la Dualité sous l'aspect de la distinction de l'Etre et du Non-Etre, il doit en être de même, à plus forte raison, pour tous les autres aspects de la Dualité. On voit déjà par là combien est illusoire la distinction de l'Esprit et de la Matière, sur laquelle on a pourtant, surtout dans les temps modernes, édifié un si grand nombre de systèmes philosophiques, comme sur une base inébranlable ; si cette distinction disparaît, de tous ces systèmes il ne reste plus rien. De plus, nous pouvons remarquer en passant que la Dualité ne peut pas exister sans le Ternaire, car si le Principe suprême, en se différenciant, donne naissance à deux éléments, qui d'ailleurs ne sont distincts qu'en tant que nous les considérons comme tels, ces deux éléments et leur Principe commun forment un Ternaire, de sorte qu'en réalité c'est le Ternaire et non le Binaire qui est immédiatement produit par la première différenciation de l'Unité primordiale.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal, qui n'est, elle aussi, qu'un aspect particulier de la Dualité. Lorsqu'on oppose le Bien au Mal, on fait généralement consister le Bien dans la Perfection, ou du moins, à un degré inférieur, dans une tendance à la Perfection, et alors le Mal

n'est pas autre chose que l'imparfait ; mais comment l'imparfait pourrait-il s'opposer au Parfait ? Nous avons vu que le Parfait est le Principe de toutes choses, et que, d'autre part, il ne peut pas produire l'imparfait, d'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, ou que du moins il ne peut exister que comme élément constitutif de la Perfection totale ; mais alors il ne peut pas être réellement imparfait, et ce que nous appelons imperfection n'est que relativité. Ainsi, ce que nous appelons erreur n'est que vérité relative, car toutes les erreurs doivent être comprises dans la Vérité totale, sans quoi celle-ci, étant limitée par quelque chose qui serait en dehors d'elle, ne serait pas parfaite, ce qui équivaut à dire qu'elle ne serait pas la Vérité. Les erreurs, ou plutôt les vérités relatives, ne sont que des fragments de la Vérité totale ; c'est donc la fragmentation qui produit la relativité, et, par suite, on pourrait dire qu'elle est la cause du Mal, si relativité était réellement synonyme d'imperfection ; mais le Mal n'est tel que si on le distingue du Bien.

Si on appelle Bien le Parfait, le relatif n'en est point réellement distinct, puisqu'il y est contenu en principe ; donc, au point de vue universel, le Mal n'existe pas. Il existera seulement si l'on envisage toutes choses sous un aspect fragmentaire et analytique, en les séparant de leur Principe commun, au lieu de les considérer synthétiquement comme contenues dans ce Principe, qui est la Perfection. C'est ainsi qu'est créé l'imparfait ; en distinguant le Mal du Bien, on les crée tous deux par cette distinction même, car le Bien et le Mal ne sont tels que si on les oppose l'un à l'autre, et, s'il n'y a point de Mal, il n'y a pas lieu non plus de parler de Bien au sens ordinaire de ce mot, mais seulement de Perfection. C'est donc la fatale illusion du Dualisme qui réalise le Bien et le Mal, et qui, considérant les choses sous un point de vue particularisé, substitue la Multiplicité à l'Unité, et enferme ainsi les êtres sur lesquels elle exerce son pouvoir dans le domaine de la confusion et de la division ; ce domaine, c'est l'Empire du Démiurge.

II

Ce que nous avons dit au sujet de la distinction du Bien et du Mal permet de comprendre le symbole de la Chute originelle, du moins dans la mesure où ces choses peuvent être exprimées. La fragmentation de la Vérité totale, ou du Verbe, car c'est la même chose au fond, fragmentation qui produit la relativité, est identique à la segmentation de l'Adam Kadmon, dont les parcelles séparées constituent l'Adam Protoplastes, c'est-à-dire le premier formateur ; la cause de cette segmentation, c'est Nahash, l'Egoïsme ou le désir de l'existence individuelle. Ce Nahash n'est point une cause extérieure à l'homme, mais il est en lui, d'abord à l'état potentiel, et il ne lui devient extérieur que dans la mesure où l'homme lui-même l'extériorise ; cet instinct de séparativité, par sa nature qui est de provoquer la division, pousse l'homme à goûter le fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire à créer la distinction même du Bien et du Mal. Alors, les yeux de l'homme s'ouvrent, parce que ce qui lui était intérieur est devenu extérieur, par suite de la séparation qui s'est produite entre les êtres ; ceux-ci sont maintenant revêtus de formes, qui limitent et définissent leur existence individuelle, et ainsi l'homme a été le premier formateur. Mais lui aussi se trouve désormais soumis aux conditions de cette existence individuelle, et il est revêtu également d'une forme, ou, suivant l'expression biblique, d'une tunique de peau ; il est enfermé dans le domaine du Bien et du Mal, dans l'Empire du Démiurge.

On voit par cet exposé, d'ailleurs très abrégé et très incomplet, qu'en réalité le Démiurge n'est point une puissance extérieure à l'homme ; il n'est en principe que la volonté de l'homme en tant qu'elle réalise la distinction du Bien et du Mal. Mais ensuite l'homme, limité en tant qu'être individuel par cette volonté qui est la sienne propre, la considère comme quelque chose d'extérieur à lui, et ainsi elle devient distincte de lui ; bien plus, comme elle s'oppose aux efforts qu'il fait

pour sortir du domaine où il s'est lui-même enfermé, il la regarde comme une puissance hostile, et il l'appelle Shathan ou l'Adversaire. Remarquons d'ailleurs que cet Adversaire, que nous avons créé nous-mêmes et que nous créons à chaque instant, car ceci ne doit point être considéré comme ayant eu lieu en un temps déterminé, que cet Adversaire, disons-nous, n'est point mauvais en lui-même, mais qu'il est seulement l'ensemble de tout ce qui nous est contraire.

A un point de vue plus général, le Démiurge, devenu une puissance distincte et envisagé comme tel, est le Prince de ce Monde dont il est parlé dans l'Evangile de Jean ; ici encore, il n'est à proprement parler ni bon ni mauvais, ou plutôt il est l'un et l'autre, puisqu'il contient en lui-même le Bien et le Mal. On considère son domaine comme le Monde inférieur, s'opposant au Monde supérieur ou à l'Univers principiel dont il a été séparé, mais il faut avoir soin de remarquer que cette séparation n'est jamais absolument réelle ; elle n'est réelle que dans la mesure où nous la réalisons, car ce Monde inférieur est contenu à l'état potentiel dans l'Univers principiel, et il est évident qu'aucune partie ne peut réellement sortir du Tout. C'est d'ailleurs ce qui empêche que la chute se continue indéfiniment ; mais ceci n'est qu'une expression toute symbolique, et la profondeur de la chute mesure simplement le degré auquel la séparation est réalisée. Avec cette restriction, le Démiurge s'oppose à l'Adam Kadmon ou à l'Humanité principielle, manifestation du Verbe, mais seulement comme un reflet, car il n'est point une émanation, et il n'existe pas par lui-même ; c'est ce qui est représenté par la figure des deux vieillards du Zohar, et aussi par les deux triangles opposés du Sceau de Salomon.

Nous sommes donc amené à considérer le Démiurge comme un reflet ténébreux et inversé de l'Etre, car il ne peut pas être autre chose en réalité. Il n'est donc pas un être ; mais, d'après ce que nous avons dit précédemment, il peut être envisagé comme la collectivité des êtres dans la mesure où ils sont dictincts, ou, si l'on préfère, en tant qu'ils ont une

existence individuelle. Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons ; en tant que nous créons cette distinction, nous sommes des éléments du Démiurge, et, en tant qu'êtres distincts, nous appartenons au domaine de ce même Démiurge, qui est ce qu'on appelle la Création.

Tous les éléments de la Création, c'est-à-dire les créatures, sont donc contenus dans le Démiurge lui-même, et en effet il ne peut les tirer que de lui-même, puisque la création *ex nihilo* est impossible. Considéré comme Créateur, le Démiurge produit d'abord la division, et il n'en est point réellement distinct, puisqu'il n'existe qu'autant que la division elle-même existe ; puis, comme la division est la source de l'existence individuelle, et que celle-ci est définie par la forme, le Démiurge doit être envisagé comme formateur et alors il est identique à l'Adam Protoplastes, ainsi que nous l'avons vu. On peut encore dire que le Démiurge crée la Matière, en entendant par ce mot le chaos primordial qui est le réservoir commun de toutes les formes ; puis il organise cette Matière chaotique et ténébreuse où règne la confusion, en en faisant sortir les formes multiples dont l'ensemble constitue la Création.

Doit-on dire maintenant que cette Création soit imparfaite ? on ne peut assurément pas la considérer comme parfaite ; mais, si l'on se place au point de vue universel, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la Perfection totale. Elle n'est imparfaite que si on la considère analytiquement comme séparée de son Principe, et c'est d'ailleurs dans la même mesure qu'elle est le domaine du Démiurge ; mais, si l'imparfait n'est qu'un élément du Parfait, il n'est pas vraiment imparfait, et il résulte de là qu'en réalité le Démiurge et son domaine n'existent pas au point de vue universel, pas plus que la distinction du Bien et du Mal. Il en résulte également que, au même point de vue, la Matière n'existe pas : l'apparence matérielle n'est qu'illusion, d'où il ne fau-

drait d'ailleurs pas conclure que les êtres qui ont cette apparence n'existent pas, car ce serait tomber dans une autre illusion, qui est celle d'un idéalisme exagéré et mal compris.

Si la Matière n'existe pas, la distinction de l'Esprit et de la Matière disparaît par là-même ; tout doit être Esprit en réalité, mais en entendant ce mot dans un sens tout différent de celui que lui ont attribué la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci, en effet, tout en opposant l'Esprit à la Matière, ne le considèrent point comme indépendant de toute forme, et l'on peut alors se demander en quoi il se différencie de la Matière ; si l'on dit qu'il est inétendu, tandis que la Matière est étendue, comment ce qui est inétendu peut-il être revêtu d'une forme ? D'ailleurs, pourquoi vouloir définir l'Esprit ? que ce soit par la pensée ou autrement, c'est toujours par une forme qu'on cherche à le définir, et alors il n'est plus l'Esprit. En réalité, l'Esprit universel est l'Etre, et non tel ou tel être particulier ; mais il est le Principe de tous les êtres, et ainsi il les contient tous ; c'est pourquoi tout est Esprit.

Lorsque l'homme parvient à la connaissance réelle de cette vérité, il identifie lui-même et toutes choses à l'Esprit universel, et alors toute distinction disparaît pour lui, de telle sorte qu'il contemple toutes choses comme étant en lui-même, et non plus comme extérieures, car l'illusion s'évanouit devant la Vérité comme l'ombre devant le soleil. Ainsi, par cette connaissance même, l'homme est affranchi des liens de la Matière et de l'existence individuelle, il n'est plus soumis à la domination du Prince de ce Monde, il n'appartient plus à l'Empire du Démiurge.

III

Il résulte de ce qui précède que l'homme peut, dès son existence terrestre, s'affranchir du domaine du Démiurge ou du Monde hylique, et que cet affranchissement s'opère par la Gnose, c'est-à-dire par la Connaissance intégrale.

Remarquons d'ailleurs que cette Connaissance n'a rien de commun avec la science analytique et ne la suppose nullement ; c'est une illusion trop répandue de nos jours de croire qu'on ne peut arriver à la synthèse totale que par l'analyse ; au contraire, la science ordinaire est toute relative, et, limitée au Monde hylique, elle n'existe pas plus que lui au point de vue universel.

D'autre part, nous devons aussi remarquer que les différents Mondes, ou, suivant l'expression généralement admise, les divers plans de l'Univers, ne sont point des lieux ou des régions, mais des modalités de l'existence ou des états d'être. Ceci permet de comprendre comment un homme vivant sur la terre peut appartenir en réalité, non plus au Monde hylique, mais au Monde psychique ou même au Monde pneumatique. C'est ce qui constitue la seconde naissance ; cependant, celle-ci n'est à proprement parler que la naissance au Monde psychique, par laquelle l'homme devient conscient sur deux plans, mais sans atteindre encore au Monde pneumatique, c'est-à-dire sans s'identifier à l'Esprit universel. Ce dernier résultat n'est obtenu que par celui qui possède intégralement la triple Connaissance, par laquelle il est délivré à tout jamais des naissances mortelles ; c'est ce qu'on exprime en disant que les Pneumatiques seuls sont sauvés. L'état des Psychiques n'est en somme qu'un état transitoire ; c'est celui de l'être qui est déjà préparé à recevoir la Lumière, mais qui ne la perçoit pas encore, qui n'a pas pris conscience de la Vérité une et immuable.

Lorsque nous parlons des naissances mortelles, nous entendons par là les modifications de l'être, son passage à travers des formes multiples et changeantes ; il n'y a là rien qui ressemble à la doctrine de la réincarnation telle que l'admettent les spirites et les théosophistes, doctrine sur laquelle nous aurons quelque jour l'occasion de nous expliquer. Le Pneumatique est délivré des naissances mortelles, c'est-à-dire qu'il est affranchi de la forme, donc du Monde démiurgique ; il n'est plus soumis au changement, et, par

suite, il est sans action ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus loin. Le Psychique, au contraire, ne dépasse pas le Monde de la Formation, qui est désignée symboliquement comme le premier Ciel ou la sphère de la Lune ; de là, il revient au Monde terrestre, ce qui ne signifie pas qu'en réalité il prendra un nouveau corps sur la Terre, mais simplement qu'il doit revêtir de nouvelles formes, quelles qu'elles soient, avant d'obtenir la délivrance.

Ce que nous venons d'exposer montre l'accord, nous pourrions même dire l'identité réelle, malgré certaines différences dans l'expression, de la doctrine gnostique avec les doctrines orientales, et plus particulièrement avec le Védânta, le plus orthodoxe de tous les systèmes métaphysiques fondés sur le Brahmanisme. C'est pourquoi nous pouvons compléter ce que nous avons indiqué au sujet des divers états de l'être, en empruntant quelques citations au *Traité de la Connaissance de l'Esprit* de Sankarâtchârya.

« Il n'y a aucun autre moyen d'obtenir la délivrance complète et finale que la Connaissance ; c'est le seul instrument qui détache les liens des passions ; sans la Connaissance, la Béatitude ne peut être obtenue.

« L'action n'étant pas opposée à l'ignorance, elle ne peut l'éloigner ; mais la Connaissance dissipe l'ignorance, comme la Lumière dissipe les ténèbres ».

L'ignorance, c'est ici l'état de l'être enveloppé dans les ténèbres du Monde hylique, attaché à l'apparence illusoire de la Matière et aux distinctions individuelles ; par la Connaissance, qui n'est point du domaine de l'action, mais lui est supérieure, toutes ces illusions disparaissent, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

« Quand l'ignorance qui naît des affections terrestres est éloignée, l'Esprit, par sa propre splendeur, brille au loin dans un état indivisé, comme le Soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé ».

Mais, avant d'en arriver à ce degré, l'être passe par un stade intermédiaire, celui qui correspond au Monde psy-

chique ; alors, il croit être, non plus le corps matériel, mais l'âme individuelle, car toute distinction n'a pas disparu pour lui, puisqu'il n'est pas encore sorti du domaine du Démiurge.

« S'imaginant qu'il est l'âme individuelle, l'homme devient effrayé, comme une personne qui prend par erreur un morceau de corde pour un serpent ; mais sa crainte est éloignée par la perception qu'il n'est pas l'âme, mais l'Esprit universel ».

Celui qui a pris conscience des deux Mondes manifestés, c'est-à-dire du Monde hylique, ensemble des manifestations grossières ou matérielles, et du Monde psychique, ensemble des manifestations subtiles, est deux fois né, *Dwidja* ; mais celui qui est conscient de l'Univers non manifesté ou du Monde sans forme, c'est-à-dire du Monde pneumatique, et qui est arrivé à l'identification de soi-même avec l'Esprit universel, *Atmâ*, celui-là seul peut être dit *Yogi*, c'est-à-dire uni à l'Esprit universel.

« Le Yogi, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l'œil de la Connaissance, il perçoit que toute chose est Esprit ».

Notons en passant que le Monde hylique est comparé à l'état de veille, le Monde psychique à l'état de rêve, et le Monde pneumatique au sommeil profond ; nous devons rappeler à ce propos que le non-manifesté est supérieur au manifesté, puisqu'il en est le principe. Au-dessus de l'Univers pneumatique, il n'y a plus, suivant la doctrine gnostique, que le Plérôme, qui peut être regardé comme constitué par l'ensemble des attributs de la Divinité. Il n'est pas un quatrième Monde, mais l'Esprit universel lui-même, Principe suprême des Trois Mondes, ni manifesté ni non-manifesté, indéfinissable, inconcevable et incompréhensible.

Le Yogi ou le Pneumatique, car c'est la même chose au fond, se perçoit, non plus comme une forme grossière ni comme une forme subtile, mais comme un être sans forme ; il s'identifie alors à l'Esprit universel, et voici en quels termes cet état est décrit par Sankarâtchârya.

« Il est Brahma, après la possession duquel il n'y a rien à posséder ; après la jouissance de la félicité duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée ; et après l'obtention de la connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue.

« Il est Brahma, lequel ayant été vu, aucun autre objet n'est contemplé ; avec lequel étant devenu identifié, aucune naissance n'est éprouvée ; lequel étant perçu, il n'y a plus rien à percevoir.

« Il est Brahma, qui est répandu partout, dans tout : dans l'espace moyen, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous ; le vrai, le vivant, l'heureux, sans dualité, indivisible, éternel et un.

« Il est Brahma, qui est sans grandeur, inétendu, incréé, incorruptible, sans figure, sans qualités ou caractère.

« Il est Brahma, par lequel toutes choses sont éclairées, dont la lumière fait briller le Soleil et tous les corps lumineux, mais qui n'est pas rendu manifeste par leur lumière.

« Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle, et il contemple le Monde entier apparaissant comme étant Brahma.

« Brahma ne ressemble point au Monde, et hors Brahma il n'y a rien ; tout ce qui semble exister en dehors de lui est une illusion.

« De tout ce qui est vu, de tout ce qui est entendu, rien n'existe que Brahma, et, par la connaissance du principe, Brahma est contemplé comme l'Etre véritable, vivant, heureux, sans dualité.

« L'œil de la Connaissance contemple l'Etre véritable, vivant, heureux, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne le découvre point, ne l'aperçoit point, comme un homme aveugle ne voit point la lumière.

« Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il chasse les ténèbres, il pénètre tout, embrasse tout et illumine tout ».

Remarquons que le Brahma dont il est question ici est

le Brahma supérieur ; il faut avoir bien soin de le distinguer du Brahma inférieur, car celui-ci n'est pas autre chose que le Démiurge, envisagé comme le reflet de l'Etre. Pour le Yogi, il n'y a que le Brahma supérieur, qui contient toutes choses, et hors duquel il n'y a rien ; le Démiurge et son œuvre de division n'existent plus.

« Celui qui a fait le pèlerinage de son propre esprit, un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps, qui est partout, dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés, qui accorde une félicité perpétuelle, et une délivrance de toute peine ; celui là est sans action ; il connaît toutes choses, et il obtient l'éternelle Béatitude ».

IV

Après avoir caractérisé les trois Mondes et les états de l'être qui y correspondent, et avoir indiqué, autant que cela est possible, ce qu'est l'être affranchi de la domination démiurgique, nous devons revenir encore à la question de la distinction du Bien et du Mal, afin de tirer quelques conséquences de l'exposé précédent.

Tout d'abord, on pourrait être tenté de dire ceci : si la distinction du Bien et du Mal est tout illusoire, si elle n'existe pas en réalité, il doit en être de même de la morale, car il est bien évident que la morale est fondée sur cette distinction, qu'elle la suppose essentiellement. Ce serait aller trop loin ; la morale existe, mais dans la même mesure que la distinction du Bien et du Mal, c'est-à-dire pour tout ce qui appartient au domaine du Démiurge ; au point de vue universel, elle n'aurait plus aucune raison d'être. En effet, la morale ne peut s'appliquer qu'à l'action ; or l'action suppose le changement, qui n'est possible que dans le formel ou le manifesté ; le Monde sans forme est immuable, supérieur au changement, donc aussi à l'action, et c'est pourquoi l'être qui n'appartient plus à l'Empire du Démiurge est sans action.

Ceci montre qu'il faut avoir bien soin de ne jamais con-

fondre les divers plans de l'Univers, car ce qu'on dit de l'un pourrait n'être pas vrai pour l'autre. Ainsi, la morale existe nécessairement dans le plan social, qui est essentiellement le domaine de l'action ; mais il ne peut plus en être question lorsqu'on envisage le plan métaphysique ou universel, puisque alors il n'y a plus d'action.

Ce point étant établi, nous devons faire remarquer que l'être qui est supérieur à l'action possède cependant la plénitude de l'activité ; mais c'est une activité potentielle, donc une activité qui n'agit point. Cet être est non point immobile comme on pourrait le dire à tort, mais immuable, c'est-à-dire supérieur au changement ; en effet, il est identifié à l'Etre, qui est toujours identique à lui-même : suivant la formule biblique, « l'Etre est l'Etre ». Ceci doit être rapproché de la doctrine taoïste, d'après laquelle l'Activité du Ciel est non-agissante ; le Sage, en qui se reflète l'Activité du Ciel, observe le non-agir. Cependant, ce Sage, que nous avons désigné comme le Pneumatique ou le Yogi, peut avoir les apparences de l'action, comme la Lune a les apparences du mouvement lorsque les nuages passent devant elle ; mais le vent qui chasse les nuages est sans influence sur la lune. De même, l'agitation du Monde démiurgique est sans influence sur le Pneumatique ; à ce sujet, nous pouvons encore citer ce que dit Sankarâtchârya.

« Le Yogi, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et se réjouit dans l'Esprit.

« Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables, et jouissant de délices spirituelles, il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir, et il se réjouit dans sa propre essence.

« Pendant sa résidence dans le corps, il n'est pas affecté par ses propriétés, comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein ; connaissant touses choses, il demeure non-affecté par les contingences ».

Nous pouvons comprendre par là le véritable sens du mot Nirvâna, dont on a donné tant de fausses interprétations ;

ce mot signifie littéralement extinction du souffle ou de l'agitation, donc état d'un être qui n'est plus soumis à aucune agitation, qui est définitivement libéré de la forme. C'est une erreur très répandue, du moins en Occident, que de croire qu'il n'y a plus rien quand il n'y a plus de forme, tandis qu'en réalité c'est la forme qui n'est rien et l'informel qui est tout ; ainsi, le Nirvâna, bien loin d'être l'anéantissement comme l'ont prétendu certains philosophes, est au contraire la plénitude de l'Etre.

De tout ce qui précède, on pourrait conclure qu'il ne faut point agir ; mais ce serait encore inexact, sinon en principe, du moins dans l'application qu'on voudrait en faire. En effet, l'action est la condition des êtres individuels, appartenant à l'Empire du Démiurge ; le Pneumatique ou le Sage est sans action en réalité, mais, tant qu'il réside dans un corps, il a les apparences de l'action ; extérieurement, il est en tout semblable aux autres hommes, mais il sait que ce n'est là qu'une apparence illusoire, et cela suffit pour qu'il soit réellement affranchi de l'action, puisque c'est par la Connaissance que s'obtient la délivrance. Par là même qu'il est affranchi de l'action, il n'est plus sujet à la souffrance, car la souffrance n'est qu'un résultat de l'effort, donc de l'action, et c'est en cela que consiste ce que nous appelons l'imperfection, bien qu'il n'y ait rien d'imparfait en réalité.

Il est évident que l'action ne peut pas exister pour celui qui contemple toutes choses en lui-même, comme existant dans l'Esprit universel, sans aucune distinction d'objets individuels, ainsi que l'expriment ces paroles des Védas : « Les objets diffèrent simplement en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent différents noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre ». La terre, principe de toutes ces formes, est elle-même sans forme, mais les contient toutes en puissance d'être ; tel est aussi l'Esprit universel.

L'action implique le changement, c'est-à-dire la destruction incessante de formes qui disparaissent pour être rempla-

cées par d'autres ; ce sont les modifications que nous appelons naissance et mort, les multiples changements d'état que doit traverser l'être qui n'a point encore atteint la délivrance ou la transformation finale, en employant ce mot transformation dans son sens étymologique, qui est celui de passage hors de la forme. L'attachement aux choses individuelles, ou aux formes essentiellement transitoires et périssables, est le propre de l'ignorance ; les formes ne sont rien pour l'être qui est libéré de la forme, et c'est pourquoi, même pendant sa résidence dans le corps, il n'est point affecté par ses propriétés.

« Ainsi il se meut libre comme le vent, car ses mouvements ne sont point empêchés par les passions.

« Quand les formes sont détruites, le Yogi et tous les êtres entrent dans l'essence qui pénètre tout.

« Il est sans qualités et sans action ; impérissable, sans volition ; heureux, immuable, sans figure ; éternellement libre et pur.

« Il est comme l'éther, qui est répandu partout, et qui pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses ; il est incorruptible, impérissable ; il est le même dans toutes choses, pur, impassible, sans forme, immuable.

« Il est le grand Brahma, qui est éternel, pur, libre, un, incessamment heureux, non deux, existant, percevant et sans fin ».

Tel est l'état auquel l'être parvient par la Connaissance spirituelle ; ainsi il est libéré à tout jamais des conditions de l'existence individuelle, il est délivré de l'Empire du Démiurge.

RENÉ GUÉNON.

L'ILLUMINATION

(PRABODHAH)

La douceur d'une bouchée de mélasse est tout entière dans une de ses parties, si petite soit-elle, ce qui prouve que la mélasse et sa saveur sont identiques.

Un autre exemple est donné par le camphre dont l'odeur est inséparable de sa substance.

Pour les hommes dont le mental a retrouvé son essence véritable dans le Soi, l'univers entier devient le Soi.

Que la conscience de cette identité soit maintenue à travers tout l'état de veille, dans l'état de rêve ou un autre, car celui qui s'y tient fermement finit par obtenir la béatitude de la non-dualité.

Sur le vaste océan, profond et sans limites de la Connaissance et de la Félicité vacillent les vagues de créatures, agitées par le vent de leurs actions (antérieures).

Mais quand se lève le soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) (1) avec l'ardeur aiguë de ses dards

1. Si les dérivés comme *chitta*, *chétas*, etc. n'expriment qu'une participation amoindrie ou limitation de *Chit*, attribut essentiel de *Brahma*, qui est *Sat-Chit-Ânanda*, le terme *Chaitanya*, au contraire, développe en quelque sorte la signification de *chit* avec l'idée explicite d'épanouissement, et René Guénon, avec sa maitrise habituelle, a très justement traduit ce terme, très fréquent dans les textes tantriques, par " Conscience omniprésente ". Au niveau le plus élevé, on peut dire que le *Chaitanya* est l'union de *Shiva*, qui est *chit*, avec sa *Shakti* qui est *chidrûpinî* (ayant la forme ou la nature de *chit*), comme, analogiquement, dans la perception ordinaire, *chaitanya* se différencie ou se réfracte en ce qui perçoit (*vishayî*) et ce qui est perçu (*vishaya*). Il n'est peut-être pas superflu de préciser à ce propos que cette polarisation de *chaitanya* ne présente absolument rien qui justifierait un rapprochement quelconque avec le principe neutre auquel aboutit l'évolutionnisme à la recherche d'une cause unique extra-physique et extra-mentale. De l'une à l'autre conception il y a toute la distance ou plutôt l'abîme qui sépare une donnée doctrinale en harmonie avec l'expérience immédiate de la conscience d'une hypothèse toute gratuite qui ne peut fournir un semblant d'explication que lorsqu'on est sous le charme des idées d'évolution et de progrès. En effet, *chaitanya* désigne la lumière intelligible qui

lumineux, le mirage des innombrables espèces de créatures vibre en vain de toutes parts.

Tant que cette lumière est voilée, l'univers mouvant vibre à proximité ; dès qu'elle est aperçue, tout ce qui est illusoire se dissout instantanément.

Comme un vase plongé depuis des millénaires dans les profondeurs du Gange (est intimement imbibé par l'eau qui l'entoure), celui qui est englouti dans l'océan de la béatitude suprême perçoit pleinement celle-ci en lui et hors de lui (distinction qui n'est valable que par rapport à son individualité, car pour le Soi avec lequel il est identifié, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur).

Suprême élévation et suprême plénitude, l'Essence qui pénètre tout est sans limite et sa Connaissance est un vaste océan de nectar que ne trouble aucune vague, aucun remous.

Moi, toi, cet univers mobile n'existent pas (séparément) pour ceux dont le mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi, qui, comme un soleil dilaté au sommet des mondes, remplit l'immensité de son extrême splendeur.

Extrait du *Prabodha-Sudhâkarah* (Le Nectar de l'Illumination) attribué à SHANKARACHARYA.

Traduit du sanscrit et annoté par
RENÉ ALLAR.

intègre les pôles subjectif et objectif de toute perception ou cognition et si le comment de cette polarisation est explicable ou non, elle correspond toutefois adéquatement à la nature de la conscience qui, tout en restant essentiellement une, *apparaît* sous le double aspect complémentaire de " ce qui prend " (*grâhaka*) et de " ce qui est pris " (*grâhita*). Par contre, un système moniste, avec une " substance neutre " qui n'est, à l'origine, ni " matière " ni " pensée " mais quelque chose d'indéfinissable qui *évolue* en bifurquant vers l'un et l'autre de ces deux termes antinomiques, c'est-à-dire qui *devient* réellement, sans qu'on sache comment ni pourquoi, ici de la matière et là de la pensée, fait appel à une chose aussi inconcevable qu'impalpable puisque son existence se situe *a priori* en dehors de toute condition sensible comme de tout état de conscience réalisable. Si tout monisme philosophico-scientifique n'est pas nécessairement voué à cette hypothèse ténébreuse, celle-ci nous semble devoir fatalement s'imposer à n'importe quelle mentalité évolutionniste en quête d'un principe unique qui ne soit pas ouvertement matérialiste ou idéaliste, et vouloir y retrouver quelque chose de l'*Adwaita* revient bel et bien à confondre, c'est le cas de le dire, la nuit complète avec la coruscation du jour.

LE TEMPLE CORPS DE L'HOMME DIVIN (1)

LA fondation d'un temple ou de tout autre édifice sacré, tel qu'une cité par exemple, débute par l'orientation ; celle-ci est à proprement parler un rite, puisqu'elle établit un rapport entre l'ordre cosmique et l'ordre terrestre, ou entre l'ordre divin et l'ordre humain.

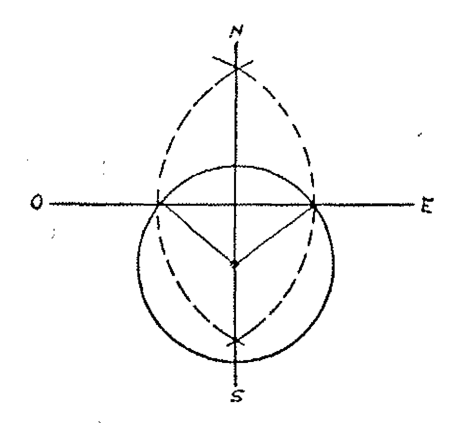
D'après le *Nânasâra-Shilpa-Shâstra,* code antique de l'architecture hindoue, les fondements d'un temple sont orientés au moyen d'un gnomon qui permet de répérer l'axe est-ouest et par suite l'axe nord-sud ; c'est selon ces axes que le carré de base sera disposé. Le même procédé se rencontre en Chine, et Vitruve (2) l'indique pour la fixation du *cardo* et du *decumanus,* les deux axes selon lesquels s'orientaient les villes romaines. Décrivons brièvement ce procédé : un pilier est érigé au centre de l'emplacement choisi pour l'édifice ; on observe l'ombre du pilier projetée sur un grand cercle ; l'écart maximal entre l'ombre du matin et celle du soir indiquera la direction est-ouest ; deux cercles majeurs centrés sur les extrémités de cet écart et s'entrecoupant selon la forme du « poisson » permettront de tracer l'axe nord-sud (voir figure ci-après).

Ce schéma s'est apparemment perpétué en occident depuis l'antiquité jusqu'à la fin du moyen-âge, ce qui n'a rien d'étonnant, dès lors qu'il découle de la nature des choses

1. Les considérations suivantes se rattachent directement à ce que René Guénon a écrit ici-même sur certains aspects de l'architecture sacrée et notamment sur le symbolisme du dôme ; qu'elles témoignent donc de notre gratitude envers celui qui, le premier dans l'Occident moderne, a expliqué la nature du symbolisme traditionnel. Cf. nos oct. et nov. 1938 des *Etudes Traditionnelles*.

2. Architecte romain du Ier siècle avant J.-C.

et que les édifices sacrés continuaient à être orientés selon les axes cardinaux. Mais il y eut quelque chose de plus important, à savoir la dépendance du plan même de l'édifice à l'égard du grand cercle du gnomon : comme le prouvent de nombreux relevés faits sur des édifices sacrés de l'antiquité et du moyen-âge (1), les principales mesures de la construction, dans l'horizontale comme dans la verticale, se déduisent de la division régulière d'un cercle dans lequel s'inscrit le rectangle de base ; et l'on a de bonnes raisons à croire que ce cercle n'est autre que celui du gnomon qui servait pour l'orientation.



Nous retiendrons, comme particulièrement significatif à notre point de vue, la transformation du cercle, reflet naturel du mouvement céleste, en le rectangle par l'entremise de la croix des axes cardinaux. On reconnaîtra dans ces trois éléments les termes de la Grande Triade extrême-orientale, le cercle correspondant au Ciel, la croix à l'Homme et le rectangle — dont la forme la plus simple est le carré — à la Terre.

Relevons un autre aspect du rite de l'orientation : la fixation d'un centre terrestre qui sera désormais considéré

1. Cf. Ernest Mœssel : *Die Proportion in Antike und Mittelalter.*

comme le centre même du cosmos. Rappelons à cet égard que tous les points de la surface du globe terrestre sont pratiquement équivalents par rapport aux directions spatiales qui, de chacun de ces points, rayonnent vers les divers points fixes de la voûte étoilée ; dès lors que la distance des astres de la terre est quasi-indéfinie, un déplacement sur celle-ci ne comporte pas de « changement de perspective » à l'égard du ciel ; ce n'est que l'horizon qui changera. De ce fait, n'importe quel point sur terre peut être pris comme le centre d'où les régions du ciel peuvent être « mesurées ». Ce qui s'exprime par là d'une manière concrète, c'est l'ubiquité du centre spirituel du cosmos : dès que l'endroit du temple est choisi et mis en rapport, par le rite de l'orientation, avec le rythme du ciel, c'est « ici » que se trouve vraiment le centre du monde.

Mais revenons maintenant au rite de la fondation du temple hindou, ainsi qu'il est décrit dans le *Mânasâra-Shilpa-Shastra* : dans le carré de base, l' « Esprit du lieu » (*vâstu-purusha*) est imaginé comme un homme étendu de manière que sa tête se trouve du côté de l'orient, tandis que sa main droite atteint le coin sud-est, sa main gauche le coin nord-est et ses deux pieds écartés les coins sud-ouest et nord-ouest ; il est donc couché face contre terre. Le milieu de son corps est supposé couvrir l'endroit central consacré à *Brahma*. Selon cette image, tout le temple n'est autre que le corps de *Purusha*, l'Esprit universel, en tant qu'il est symboliquement « localisé » en cet endroit.

Ce symbolisme paraît être de source primordiale, car on en trouve des équivalents un peu partout et même dans des formes de tradition aussi éloignées du monde hindou qu'est celle des Peaux-rouges. Citons à ce propos le livre de Hartley Burr Alexander (1), d'après lequel les Osages, une des tribus des plaines, considèrent la disposition rituelle de leur campement comme « la forme et l'esprit d'un homme

1. *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord.*

parfait », qui, en temps de paix, se tourne vers l'orient ; « ... c'est chez lui que se trouve le centre, ou l'endroit du milieu, dont le symbole ordinaire est le feu qui brûle au centre du logis de médecine... ». Comme le temple, le campement des Peaux-Rouges, disposé en cercle (*camp-circle*), résume le cosmos entier : la moitié de la tribu dont la place se trouve au nord représente le Ciel, tandis que l'autre moitié, demeurant du côté du midi, symbolise la terre. On remarquera que la disposition du campement diffère en ceci de la forme fondamentale du temple ou de la cité sacrée qu'il n'assume jamais une forme rectangulaire ; la vie nomade ne connaît en effet pas la « cristallisation » propre à la vie sédentaire ; par contre, le caractère corporéiforme du temple se retrouve, chez les mêmes Peaux-rouges nomades, dans l'instrument rituel, le calumet, dont le symbolisme est en quelque sorte complémentaire du précédent, car il est « une sorte de type corporel de cet homme idéal qui se forme en gnomon de l'univers sensible... » (1).

L' « incorporation » de l'Esprit universel dans un temple comporte un aspect de sacrifice, qui rappelle d'ailleurs le mythe hindou du démembrement de *Purusha* (2) : en « descendant » dans une forme corporelle, l'Esprit en subit en quelque sorte les limites, bien que cet aspect des choses ne soit en somme qu'une apparence, car il ne s'applique qu'au reflet de *Purusha* dans cette forme et non à son essence ; d'autre part, cette forme corporelle est elle-même « sacrifiée », en ce sens qu'elle est soustraite à tout usage profane. Cette idée du sacrifice en rapport avec une construction a laissé des traces dans le folklore, notamment dans la croyance qu'un édifice important ne peut durer qu'à condition qu'un être vivant soit emmuré dans ses fondements ; le folklore roumain, de caractère nettement préchrétien, est particulièrement explicite à cet égard (3).

1. Cf. ouvrage cité.
2. Rappelons aussi que d'après l'étymologie purement symbolique du *Nirukta*, le nom de *Purusha* signifie " habitant de ville " : *puri-shaya*. Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védanta*, ch. III.
3. Cf. la légende roumaine de l'architecte *Manolesco*. Il arrive aussi que

Selon les Pères grecs, et notamment selon saint Maxime le Confesseur, le temple chrétien est à l'image du corps du Christ ; Honorius d'Autun précise dans son « Miroir du Monde », recueil du symbolisme médiéval, que le plan de l'église imite la forme du Corps crucifié, le chœur correspondant à la tête, la nef au corps et le transept aux deux bras écartés ; l'autel majeur se situe à la place du cœur. Ce symbolisme n'est pas seulement la continuation et la mise en valeur d'un symbolisme primordial, mais il se rattache directement à ce passage de l'Evangile : « ... Jésus répondit : Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai ! Les juifs reprirent : On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple, et toi, tu le relèverais en trois jours ! Mais il parlait du temple de son corps » (St-Jean, II, 19-21). — De même que le corps du Christ a remplacé le temple de Salomon, habitacle de la *Shekhîna* du Seigneur, le temple chrétien tient lieu du corps du Christ (1). En comparant le symbolisme chrétien décrit par Honorius d'Autun au symbolisme hindou du *vâstu-purusha* conçu comme étendu dans la base du temple, on constatera que l'image du Christ crucifié s'identifie plus nettement à la croix des axes cardinaux qui déterminent la position du temple ; du reste, tout le développement de la forme de l'église latine jusqu'à la fin du moyen âge tend à faire ressortir cette croix inhérente au plan. Sans même considérer les raisons spécifiques de l'iconographie chrétienne, cette insistance sur le moyen terme du ternaire cercle-croix-carré est fort significative pour le Christianisme, tout concentré qu'il est sur la fonction du Médiateur ; en tout état de cause, l'analogie dont il s'agit n'a rien de fortuit, car, dans ses éléments, le langage des formes géométriques est universel.

des maçons « captent » l'ombre d'une personne pour l'emmurer dans les fondements ; la personne en question est censée mourir par suite de cette opération.

1. Il y a un certain rapport entre la crucifixion et la destruction du temple, ou encore, entre l'incarnation du Verbe et la destruction du Temple de Jérusalem, devenu superflu. Quant au déchirement du voile du Saint des Saints lors de la mort de Jésus sur la croix, il correspond aussi à la mise à nu du mystère que ce voile cachait.

Comme l'a exposé René Guénon (1), les deux pôles du Ciel et de la Terre, pôles que le Temple unit par sa nature, réapparaissent dans la forme de celui-ci, l'édifice rectangulaire ou cubique rappelant le principe Terre et la coupole le principe Ciel. D'autre part, l'élément sphérique du Ciel se reflète, sur le plan horizontal, dans le demi-cercle du chœur.

Une des formes les plus archaïques du Temple est représentée par la Kaaba, dont le nom même signifie « cube ». Ici, le mouvement circulaire du Ciel se reflète dans la circumambulation des pèlerins autour de ce cube, dont le modèle éternel est dit se trouver dans le septième ciel, au delà des sphères planétaires.

Quant au temple hindou, dont la base est généralement carrée, sa forme totale rappelle, par ses étages graduellement réduits en largeur, l'idée du *Meru*, la montagne polaire, qui est le type du cosmos.

De même que le temple est le corps de l'Homme divin, — qui est par ailleurs le résumé qualitatif de l'Univers, — de même le corps de l'homme ayant réalisé en lui la Présence divine est un temple, comme l'écrit saint Paul : « ... ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit, qui est en vous... ? (Epître aux Corinthiens, I, 6, 19). Le Soufisme lui aussi désigne le corps « Temple » (*haykal*).

Il nous reste à dire quelques mots sur la signification « intérieure » et spirituelle du rite d'orientation, dont les trois phases sont les tracés respectifs du cercle, de la croix des directions cardinales et du carré de base. Remarquons d'abord que le cercle, qui correspond au mouvement céleste exprime un principe relativement dynamique ; selon la perspective terrestre, en effet, l'activité principielle du Ciel — ou de l'Esprit — se manifeste par le mouvement ; mais la régularité de celui-ci exprime l'immutabilité de l'Acte céleste. L'immobilité revient donc au côté passif, la Terre.

1. Cf. article cité plus haut sur le symbolisme du dôme.

D'autre part, la forme « cristalline » du carré de base, qui résulte de la différenciation du cercle par la croix des directions cardinales, comporte à son tour un aspect d'immutabilité principielle ; elle a également le sens d'un « achèvement », donc d'une perfection et par suite d'une réintégration consciente dans le Principe, tandis que le cycle du Ciel apparaît *a priori* sous un aspect d'indifférenciation ou de perfection insaisissable. On peut donc voir dans ce rite, à des degrés divers, la « fixation » de l'influx céleste, ou de la Présence spirituelle, dans un « support », et plus particulièrement dans la conscience corporelle, celle-ci devenant dès lors comme un cristal inondé de lumière ou comme le Temple de Salomon rempli de la *Shekhina*.

TITUS BURCKHARDT.

LES « APERÇUS SUR L'INITIATION » (1)

XI

PARMI les questions qui nous ont été posées à la suite de nos commentaires sur l'ouvrage de René Guénon, il en est une, quelque peu inattendue, qui nous paraît mériter une réponse un peu détaillée et susceptible de présenter quelque intérêt pour nos lecteurs.

Nous avons dit que la compatibilité de l'initiation maçonnique avec tout exotérisme ne souffrait, en principe, aucune exception de la part de la Maçonnerie et que, d'autre part, seule l'Eglise romaine avait porté condamnation contre les Maçons (2). Nous avons dit aussi que la Maçonnerie se présentait aujourd'hui comme une initiation valable pour tous les hommes qualifiés, quelle que soit leur caste ou leur religion et que ses rituels appelaient la réunion de tous les fils de Noé et faisaient ainsi penser au symbolisme de l'Arche (3).

La question à laquelle nous faisons allusion plus haut, bien qu'un peu inattendue, comme nous le disions, est en somme compréhensible. Elle peut se formuler comme suit : « un Européen qui se rattacherait au Bouddhisme en tant que « laïque », c'est-à-dire exotériste, pourrait-il recevoir l'initiation maçonnique et en retirer un profit spirituel ? » A vrai dire, il ne nous semble pas qu'une situation traditionnelle aussi singulière risque de se présenter fréquemment et nous croyons que dans l'esprit même du lecteur qui nous l'a posée elle avait surtout un intérêt théorique, mais elle

1. Cf. *Etudes Traditionnelles* depuis le numéro de mars-avril 1946.
2. Cf. numéro de janvier-février 1949, page 22.
3. Cf. Numéro de décembre 1950, page 381.

a eu l'avantage de nous montrer qu'il était nécessaire d'apporter de nouvelles précisions.

Tout d'abord, cette question doit être scindée en deux parties, ou plus exactement elle englobe deux questions distinctes auxquelles il convient de donner des réponses différentes. Il nous paraît bien qu'il y a, en principe et même en fait, compatibilité entre la qualité de Bouddhiste et celle de Maçon, en ce sens que les autorités bouddhistes n'interdisent sans doute pas à leurs adhérents d'entrer dans la Maçonnerie et que la plupart des Obédiences maçonniques ne refuseraient pas un postulant parce qu'il est Bouddhiste. Il y a d'ailleurs, dans les pays orientaux où la Maçonnerie a été importée par les Européens, des hommes qui se trouvent dans cette situation, laquelle ne nous paraît pas présenter de grands inconvénients puisqu'il s'agit, dans tous les cas, de la Maçonnerie spéculative.

Mais, et nous en arrivons ici à la deuxième question, une telle situation ne nous paraît pas non plus permettre d'espérer un grand profit spirituel, comme d'ailleurs dans tous les autres cas où il y a transmission de l'initiation sans travail opératif. Il est bien évident que c'est seulement dans le cas d'une initiation maçonnique comportant un travail opératif qu'il y aurait lieu d'envisager un véritable profit spirituel, mais c'est aussi dans ce cas que les difficultés commenceraient pour un homme qui se trouverait dans la situation traditionnelle décrite plus haut, situation non pas identique mais tout de même comparable sur bien des points à celle que René Guénon avait en vue dans le chapitre intitulé *Contre le mélange des formes traditionnelles*.

René Guénon a précisé dans une note du chapitre *De la régularité initiatique*, que l'organisation initiatique à laquelle appartient un individu ne doit pas relever d'une forme traditionnelle à laquelle, dans sa partie extérieure, l'individu en question serait étranger. Nous avons vu pourtant que, pour la Maçonnerie, ceci ne pouvait être entendu dans un sens strict puisqu'elle n'apparaît pas liée à un exoté-

risme déterminé, et nous avons même tenté d'expliquer cette particularité, mais il reste à déterminer dans quelles limites cette exception demeure valable lorsqu'on envisage un travail de réalisation spirituelle, et ces limites sont implicitement indiquées au début de notre dixième article.

Nous avons dit, en effet, que la Maçonnerie procédait principalement de la jonction d'un courant salomonien et d'un courant pythagoricien, le premier étant assurément le plus ancien et le plus important, et ce qui définit, ce qui caractérise une forme d'initiation est aussi ce qui marque les limites de ses possibilités d'expansion. La présence d'un symbolisme « noachite » ne doit point faire illusion à cet égard car, ainsi que l'a noté René Guénon, le déluge biblique, envisagé dans son sens historique, ne se réfère pas au début du présent *manvantara* mais plus probablement au cataclysme où disparut l'Atlantide, de sorte que Noé ne peut être assimilé au *Manu* qu'en tant que reflet, en tant qu'il en joue le rôle pour un cycle restreint et, par suite, les fils de Noé, toujours dans cette même signification historique du texte biblique, ne représentent pas la totalité de notre humanité. Les auteurs les plus sérieux qui ont étudié le tableau ethnographique du dixième chapitre de la Genèse contenant l'énumération des descendants des trois fils de Noé reconnaissent qu'aucun des peuples auxquels ont peut les identifier ne se situe dans une région plus orientale que l'Iran (1), de sorte que le Moyen et l'Extrême-Orient se situent en dehors du « monde » de la Bible, lequel, n'est pas plus que le « monde » du Nouveau Testament ce que nous appelons aujourd'hui le monde entier (2).

1. Cf. Fr. Lenormant, *Histoire Ancienne de l'Orient*, tome I : *La descendance des fils de Noa'h dans la Genèse*. L'auteur, qui était catholique, souligne que la croyance au caractère universel du déluge biblique n'est pas obligatoire *de foi*. La récente encyclique *Humani Generis* précise que " Les onze premiers chapitres de la Genèse, quoiqu'ils ne répondent pas de façon rigoureuse au concept de l'Histoire qui fut celui des grands historiens grecs et latins, ou qui est celui des maîtres de notre temps, toutefois, appartiennent, en un sens véritable, *que les exégètes devront encore explorer et établir*, au genre historique ".

2. Sur le sens restreint à attribuer au " monde " des auteurs néotestamentaires, cf. F. Schuon : *De l'Unité transcendante des Religions*, p. 92, note 1.

A l'époque de Salomon, ce « monde biblique » comprenait à la fois des peuples se rattachant à la tradition monothéiste d'Abraham et des peuples relevant des diverses traditions à forme polythéiste répandues dans le bassin méditerranéen et dans l'Asie antérieure. Ce même « monde », avec ses prolongements occidentaux, relève maintenant, au point de vue traditionnel, de la juridiction des trois traditions abrahamiques, à l'exclusion de toutes autres, les traditions à forme polythéiste ayant entièrement disparu de cette aire géographique, en tant du moins que traditions indépendantes, ce qui subsiste de ces anciennes formes ayant été intégré dans les ésotérismes chrétien et islamique. On voit assez bien par là quels sont les exotérismes susceptibles de servir de base à un travail initiatique maçonnique ; ce sont ceux qui ont un lien avec la source même de l'initiation maçonnique.

Il n'y a pas hétérogénéité entre l'influence spirituelle maçonnique (1) et celles du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam parce que le personnage de Salomon appartient à la fois à chacun de ces courants. Cependant, on pourrait objecter que si Salomon (*Seyidna Suleyman*) tient une place importante dans le *Qoran*, il ne figure pourtant point dans la lignée mohammédienne puisqu'il appartient à la descendance d'Isaac et non à celle d'Ismaël, et il est de fait que les rapports de la Maçonnerie avec l'Islam sont moins apparents et moins serrés que les rapports de la Maçonnerie avec le Judaïsme et le Christianisme. Il faut, en effet, remonter plus haut pour retrouver la source commune de la Maçonnerie et de l'Islam. Nous avons déjà dit que, quand nous rapportions l'origine de la Maçonnerie à Salomon, il ne pouvait s'agir que de l'origine immédiate où, si on préfère, de la

1. Nous parlons toujours ici de la Maçonnerie proprement dite, celle des trois premiers degrés (avec, dans certains cas, le grade complémentaire de *Royal Arch*). La question des hauts grades écossais demanderait à être examinée à part. Il est, en effet, quelque peu étrange de voir des israélites revêtus du grade de Rose-Croix qui est si visiblement d'origine chrétienne : c'est beaucoup moins anormal pour des musulmans puisque l'Islam considère comme un *rasul* le Christ, ou plutôt Seyidna Aïssa dont il attend le « *retour* » avant la fin du cycle.

reconstitution, de la réadaptation de cette forme d'initiation qui, sous des formes qui nous échappent, doit nécessairement remonter à l'origine même de l'art de bâtir. Mais, sans nous perdre dans un passé dont nous ne pouvons rien appréhender, il nous est parvenu quelques indications sur la transmission de l'initiation maçonnique au sein de ce « monde biblique » auquel nous faisions allusion tout à l'heure. L'une de ces indications est le passage des *Constitutions* d'Anderson où il est dit qu'Abraham transmit à ses fils Ismaël et Isaac la connaissance de la géométrie et des arts qui en dérivent (1) et cela est confirmé par la tradition islamique qui considère Abraham comme ayant été le « constructeur » de la *Kaabah* qui devait devenir le centre spirituel de l'Islam. Il y a donc entre la Maçonnerie et l'Islam une double jonction, d'abord directement par Abraham, puis par Salomon qui est expressément revendiqué par l'Islam comme un Envoyé d'Allah.

Toute voie initiatique étant à un degré quelconque une « imitation » d'un « type spirituel » de la forme traditionnelle respective on voit aisément que des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans peuvent concilier l'attitude spirituelle prescrite par leurs exotérismes respectifs avec une réalisation initiatique dans la voie maçonnique puisque les premiers et la seconde leur présentent des types spirituels communs.

Encore une fois, de telles questions n'ont pas à être envisagées lorsqu'il s'agit d'initiations autres que la Maçonnerie qui sont rigoureusement solidaires d'un exotérisme déterminé et où la vie initiatique, malgré le « hiatus » de l'initiation, se développe naturellement dans le prolongement de la vie religieuse en ce qui concerne les formes extérieures du symbolisme et du rituel, et se déroule dans le même « climat

1. Il s'agit surtout d'une connaissance des principes de ces arts, puisque les descendants d'Abraham, pendant longtemps, furent des nomades, et que, pour construire le Temple, on dut faire appel à des ouvriers n'appartenant pas à la famille abrahamide, mais on voit ainsi que la possibilité de la sédentarisation était prévue depuis Abraham.

psychique ». Dans le cas quelque peu différent de la Maçonnerie, il faut du moins qu'il y ait quelque « parenté » entre cette forme d'initiation et l'exotérisme auquel appartient le Maçon, parenté qui ne peut s'établir que par des types spirituels communs, faute de quoi le mental et le psychique de l'initié ne pourraient jamais s'unifier et parvenir à la moindre stabilité.

On ne saurait trop répéter que le rattachement à une religion ou à une initiation, pour produire ses fruits, doit être une intégration de l'être total dans un ensemble complexe et complet de réalités et d'influences physiologiques, psychiques, mentales aussi bien que spirituelles et qu'on ne peut appartenir simultanément et effectivement à deux complexes distincts de réalités biologiques (1).

La question qui a servi de point de départ à ces considérations représentait, nous l'avons dit, une simple hypothèse, mais nous savons par ailleurs que certains Occidentaux se trouvent actuellement dans des situations encore plus étranges et encore moins justifiables que celle envisagée par notre correspondant. C'est ainsi qu'il existe des Maçons pratiquant, quant à l'exotérisme, une forme du Christia-

1. L'importance des réalités physiologiques dans l'ordre traditionnel, donc spirituel, est mise en évidence par les minutieuses prescriptions alimentaires, les règles d'abstinence et de purification qu'on rencontre aussi bien dans le *Qoran* que dans le *Lévitique* et dans la *Loi de Manu*, et qui seraient tout à fait inexplicables si chaque forme traditionnelle n'était pas liée à des conditions spéciales de l'existence corporelle de ses adhérents. Même dans le Christianisme, où ces prescriptions sont réduites au minimum, il y aurait une étude bien intéressante à faire sur les modifications survenues dans l'alimentation des peuples occidentaux depuis la fin de l'antiquité jusqu'à nos jours, en corrélation avec la dégénérescence et la " solidification " du monde occidental. Notons, à titre d'exemple, l'importance croissante prise par les racines (partie " tamasique " de la plante dans l'alimentation, et tout spécialement par la pomme de terre qui, im) portée d'Amérique vers le milieu du XVI[e] siècle, fut longtemps considérée comme un aliment dangereux ou du moins grossier, et ne s'imposa qu'à partir de la fin du XVIII[e] siècle, encore fallut-il, dans certains pays, que les pouvoirs publics eussent recours à la *ruse* pour faire accepter cet aliment. Dans le même sens, on notera le remplacement du miel, considéré par les anciens comme ayant une origine céleste, par le sucre de canne d'abord, puis par le sucre de betterave. Il y aurait lieu également de prêter attention à la quasi disparition, en Europe occidentale, de l'usage des épices et aromates dont le commerce, au moyen âge et jusqu'à la Renaissance, fut sans doute une des principales " couvertures " des relations entre l'Orient et l'Occident.

nisme et qui suivent une méthode hindoue importée par des Hindous authentiques mais singulièrement occidentalisés. Nous n'examinerons pas ici la valeur d'un rattachement à une lignée hindoue conféré dans de telles conditions, bien qu'il ne soit pas difficile de deviner ce qe nous en pensons, mais la pratique d'une méthode hindoue, même transmise irrégulièrement, si elle est sans efficacité au point de vue spirituel, n'en est pas moins susceptible de provoquer des effets dans l'ordre psychique et on peut facilement imaginer quels déchirements internes peut produire la pratique simultanée d'une méthode hindoue, de rites chrétiens et de rites maçonniques, et nous ne saurions trop mettre en garde contre de telles « expériences ».

On peut « marcher » vers le Principe commun de toutes les initiations et de toutes les religions par la voie du Christ, par celle de Salomon ou par celle de Shri Ramakrishna ; on peut y « marcher » par la voie du Christ *et* par celle de Salomon parce qu'elles sont dans la même lignée (1), mais on ne peut pas y « marcher » en même temps par la voie de Shrî Râmakrishna ou par toute autre voie étrangère au monde « biblique » qui est celui-là seul pour lequel la Maçonnerie peut représenter une « Arche ».

JEAN REVOR.

1. Celui qui " marche " dans la voie du Christ et " remonte ", par cette voie à l'origine du cycle, " rencontrera " les types spirituels de Salomon et d'Abraham, tandis que celui qui suit une voie hindoue, rencontrera les types spirituels de Shrî Khrishna et de Shrî Râma. Sur cette " remontée " du cours du cycle par l'initié parcourant la carrière des " petits mystères ", voir le chapitre XLII, *Transmutation et transformation*, des *Aperçus sur l'Initiation*.

LES LIVRES

René Guénon. — *La Grande Triade* (Paris, Editions Traditionnelles). — Le dernier livre de René Guénon se rattache à la série de ses ouvrages fondamentaux, inaugurée par *l'Homme et son Devenir*, continuée par *le Symbolisme de la Croix* et *les Etats Multiples de l'Etre*. D'ailleurs cet ouvrage, de même que *les Etats multiples*, n'est que le développement d'un chapitre du *Symbolisme de la Croix*.

René Guénon y confronte différentes sortes de ternaires, en prenant comme centre d'exposition la Grande Triade extrême-orientale, qui comprend, comme chacun sait, le Ciel, la Terre et l'Homme.

L'ouvrage peut se diviser en trois parties. Dans la première, l'auteur examine les différents genres de ternaires, et d'abord la Trinité Chrétienne puis la *Trimurti* Hindoue qu'il compare à la grande Triade chinoise. Il pose le principe que toute triade étant, soit la polarisation du Principe, soit le fruit de l'Union des deux pôles est toujours du domaine manifesté. C'est pourquoi il est impossible de la rapprocher de la Trinité Chrétienne.

Dans la tradition chinoise les deux principes cosmologiques qui correspondent au Ciel et à la Terre se nomment le *yin* et le *yang*, le *yang* d'où émane toute lumière, spiritualité et intellect et le *yin* qui renferme l'ombre, la matière et la sensibilité végétative. Tout ce qui se manifeste dans le temps et l'espace est classé par la tradition chinoise sous le signe du *yin* et du *yang* Points cardinaux, saisons, éléments et par conséquent symbolisme alchimique, divisions du temps, cycles et par conséquent symbolisme astrologique, tout s'inscrit sous cette dualité première. C'est ainsi que le plus précieux chapitre de cette première partie nous paraît être celui où R. Guénon élucide le symbolisme hermétique du grand œuvre alchimique qu'exprime l'adage : *solve et coagula*. Révélant que cette formule explicite le mystérieux Pouvoir des Clefs, attribué par le Christ à Pierre, R. Guénon nous montre que la transmutation alchimique manifeste et symbolise le retour au principe (but de tout travail initiatique) en rétablissant les rapports normaux qui existent entre le manifeste et le non-manifeste. Et il cite à ce propos la féconde formule des initiés musulmans : « nos corps sont nos esprits et nos esprits sont nos corps ».

Une seconde partie nous place plus particulièrement au point de vue cosmologique, plus précisément à celui de l'homme primordial. Celui-ci peut être dit, comme il l'est effectivement dans presque toutes les traditions, le fils du Ciel et de la Terre. Et à ce sujet R. Guénon examine les rapports qui existent entre la Grande Triade et les trois mondes, en écartant d'abord l'assimilation qui pourrait être faite avec la *Tribhuvana* hindoue.

En effet il est facile de retrouver dans la grande Triade le ternaire médiéval qui comprend Spiritus, Anima, Corpus. A l'esprit correspond le Ciel, à l'âme le monde subtil et le mental, caractéristique de l'Homme et au corps, la Terre. Ainsi est rétabli le ternaire humain et mise en lumière l'erreur cartésienne du dualisme âme-corps. Reprenant ensuite le double symbolisme de l'alchimie et de l'astrologie M. René Guénon, dans deux chapitres importants, élucide le mystère de ces deux disciplines. L'esprit étant dans l'homme l'élément central où se reflète la Volonté du Ciel, on peut y retrouver la nature du Soufre alchimique. A l'âme, élément si mêlé et si trouble, plongée dans l'ambiance du monde subtil, correspondrait le Mercure alchimique. Enfin le Sel, résultat de l'action du Soufre sur le Mercure, correspondrait à l'individu humain incorporé, stabilisé provisoirement dans les limites de sa forme.

Le point de vue astrologique est plus important encore L'individu étant le résultat de l'action de la volonté sur l'ambiance, il est logique de prétendre que l'être détermine lui-même les conditions de sa *manifestation*. Qu'il s'agisse des liens qui l'unisssent à son espèce, à sa race ou à sa famille, l'être ne pourra assimiler et faire siens que les éléments qui lui sont communs avec ces milieux. L'être est donc déterminé par lui-même. Mais comme tout est harmonieux à un moment donné dans le monde, les signes extérieurs et par conséquent les signes astraux nous offrent un moyen traditionnel de lire plus commodément la détermination des êtres. Et poursuivant son explication des initiations occidentales, René Guénon, replaçant l'homme primordial entre l'équerre et le compas, élucide le symbolisme de l'initiation maçonnique.

Dans la troisième partie, l'auteur élargit encore s'il est possible son enquête. Revenant au symbolisme extrême-oriental, il voit dans l'Empereur de Chine, le *wang*, un Roi-Pontife, qui, au centre du Min-Tang (ou temple de la lumière) joue le rôle de l'Homme Universel. A ce propos il distingue l'Homme véritable qui a atteint son centre, but des petits Mystères, de l'Homme Transcendant qui a atteint l'Identité Suprême, but des Grands Mystères.

Revenant à son premier propos, il examine alors une nouvelle série de ternaires et d'abord la trilogie de la scolastique médiévale, *Deus*, *Homo*, *Natura*. Examinant les différentes formes qu'elle a prise dans la pensée moderne, il révèle qu'elle est la source ignorée de la fameuse loi des trois états d'Auguste Comte, qui en a d'ailleurs méconnu et déformé la nature et la portée. Il est en effet remarquable que Comte fasse correspondre à son état théologique l'idée de Dieu, à son état métaphysique (ou pseudo-métaphysique) l'idée de la Nature et à son état positif l'idée de l'Homme, ce qui devait logiquement la conduire à une divinisation de l'Humanité et à sa religion positive.

Fabre d'Olivet a davantage respecté l'esprit traditionnel avec son ternaire : Providence, Volonté, Destin. Et à ce sujet René Guénon confronte le triple temps. Au destin correspond

en effet le cycle du passé où règne la nécessité et que les hindous nous montrent livré à l'influence néfaste des démons, des *Asuras*. A la Volonté correspond le présent, seul domaine où peut s'exercer l'activité de l'Homme. A la Providence enfin correspond le cycle de l'Avenir, domaine des Dieux, des *Dévas*, le seul où puisse se concevoir la liberté des êtres libérés du temps.

Au ternaire *Deus, Homo, Natura*, les hermétistes ont quelquefois préféré le suivant qui en fait l'équivalent : *Deus, Homo, Rota*, où le roue en question est la Roue du Monde. Et dans une dernière confrontation l'auteur examine le *triratna*, le triple joyau bouddhique. Il est formé des trois termes : *Buddha, Dharma, Sangha*. *Sangha* c'est l'assemblée des fidèles, l'Eglise qui symbolise l'Humanité. *Buddha*, c'est le symbole du Principe spirituel. Quant à *Dharma*, c'est la Loi, c'est-à-dire le principe substantiel de conservation, qui peut être assimilé à la Terre. Ainsi retrouve-t-on encore la trilogie Ciel, Homme, Terre, qui fait le motif et l'unité de cette étude.

L'auteur termine sur deux chapitres, la Cité des Saules, séjour des Immortels, et la Voie du Milieu, chemin de la réalisation initiatique, voie « verticale », qui conduit l'être au centre de lui-même où il peut reconnaître le siège du « saint palais », car, suivant Lao-Tseu, « il ne faut pas oublier que « la voie qui est une voie n'est pas la voie ». Ainsi se clôt cette œuvre non moins riche de substance que les autres ouvrages du même auteur. Elle pourrait fournir de multiples applications dans tous les plans. Elle aussi est une clef qui ouvre le domaine des mystères. Espérons qu'à cet égard elle portera quelques fruits.

LUC BENOIST.

ALAIN DANIÉLOU. — *Yoga. Méthode de réintégration* (Ed. de l'Arche). — Par son sujet cet ouvrage rappe le *Techniques du Yoga* de M. Mircea Eliade et ces deux études témoignent d'un même souci d'information exacte et d'un même sérieux. Mais M. Mircea Eliade s'était proposé surtout de « situer » les méthodes de *Yoga* et tout en montrant l'extrême variété, d'indiquer les rapports qu'elles présentent avec certaines formes d'ascétisme en usage dans les religions occidentales ; l'auteur allant même jusqu'à qualifier le *Yoga*, en raison de son antiquité et sans intention péjorative, de « fossile vivant de la spiritualité ». M. Mircea Eliade, professeur d'histoire des religions, avait été séjourner six mois à Rishikesh, la ville des *Yogîs*, au pied de l'Himalaya, tandis que M. Alain Daniélou vit depuis douze ans, nous dit-on, à Benarès ; aussi est-il naturel qu'il ait choisi de se placer à un point de vue exclusivement hindou; son étude, tout en demeurant laconique, eu égard à l'immensité du sujet, en acquiert un caractère différent et on ne saurait dire que ces deux livres font double emploi. — On pourrait d'ailleurs s'étonner de l'importance donnée par M. Alain Daniélou dans son exposé à la partie qui traite du *hatha-yoga*, l'auteur ayant tenu à énumérer de façon

presqu'exhaustive, toutes les sortes connues de postures et d'exercices, avec la mention des effets que cette espèce de gymnastique préparatoire doit produire; en effet, l'auteur ne laisse pas d'insister sur le danger auquel s'exposerait un individu qui prétendrait se livrer à de tels exercices en dehors de la surveillance et des conseils d'un guide sûr ; était-il donc bien nécessaire d'insister sur cette technique beaucoup plus que M. Eliade n'avait jugé bon de le faire ? Plus loin d'ailleurs M. Daniélou publie un texte concernant « les différents types d'apprentis, et où il est spécifié que les méthodes « rapides » et comme « violentes » du *hatha-yoga* demeurent interdites aux individus trop faibles de santé ou de caractère, ou simplement trop âgés. Non cependant que pour ces derniers chercheurs de la Vérité suprême il n'existe pas d'autres voies, et que l'auteur mentionne et décrit par la suite. « Tout, dans l'univers, se présente sous des aspects multiples, et dans notre effort pour saisir la nature des choses nous pouvons choisir n'importe lequel d'entre eux comme point de départ de notre investigation » (p. 18). On pourrait donc se demander si M. Daniélou n'eut pas mieux fait de s'étendre davantage sur la description de ces voies, soit de nature plus intellectuelle, soit de nature plus proprement émotive, plus longues peut-être à parcourir, mais qui paraissent moins dangereuses et plus accessibles. Il nous semble pourtant qu'ici la critique serait injustifiée. Tout d'abord, l'auteur a voulu présenter un document exact et aussi complet que possible. Mais n'était-il pas également utile d'attirer l'attention une fois de plus, sur des exercices bien faits pour montrer qu'aucune solution de continuité n'existe entre le « corporel » et le « mental », entre le « grossier » et le « subtil » ? Qu'une sorte de gymnastique, en agissant sur le mental et sur le subtil, puisse constituer une préparation efficace, à l'aperception du domaine spirituel, c'est une idée qui choque aujourd'hui, parfois même des religieux occidentaux ; peu logiques d'ailleurs avec eux-mêmes s'ils préconisent le signe de croix, agenouillements ou prosternations. Or, une simple étude théorique, une simple représentation mentale des effets possibles du *hatha-yoga*, peut contribuer grandement à dissiper cette erreur commode, qu'il existe une différence de nature radicale entre « l'étendue » et la « pensée », tandis que la discontinuité véritable, pour autant qu'elle existe, est d'un autre ordre : en tout cas c'est ce que les sages hindous, pour ne parler que d'eux, ont toujours immédiatement éprouvé. M. Alain Daniélou, nous l'avons dit, se place exclusivement au point de vue hindou ; il ne se livre donc à aucune comparaison, ne cherche pas non plus à philosopher de l'extérieur sur le *yoga*. Mais il lui suffit d'indiquer que la fin de toutes ces méthodes est « l'identification à la Divinité, la ré-intégration ou le retour de l'être fragmentaire dans l'Etre total ». Et telle est bien aussi la fin que se proposent toutes les initiations traditionnelles ; encore le contenu de l'« expérience » paraît-il pouvoir être interprété ou même coloré de façons diverses ; la question peut aussi se poser de savoir si cette ré-intégration dans l'Etre total demeure ou non compatible avec l'état de vie terrestre,

il semble que dans l'Inde elle ait reçu presque toujours une réponse affirmative.

En appendice de l'ouvrage de M. Daniélou, on trouvera d'ailleurs un long exposé de tous les pouvoirs dont dispose le *yogî* accompli, mais l'auteur distingue nettement encore les pouvoirs physico-psychiques et les mêmes pouvoirs envisagés sous leur aspect purement spirituel. Faculté de voler dans l'espace, de sortir de son corps grossier et d'utiliser comme véhicule son enveloppe subtile, faculté de télépathie et de lecture de pensée, de se rendre invisible et ainsi de suite : aucun de ces pouvoirs acquis en passant ne vaut qu'on s'y attarde car ils appartiennent toujours au domaine physico-psychique et pourraient aussi bien être utilisés aux fins les plus égoïstes ; en outre, celui qui les possède demeure soumis à quelque chose qui le dépasse infiniment, c'est à savoir la puissance créatrice ou causale elle-même ; de sorte que ces facultés merveilleuses qui en dépendent seront toujours susceptibles d'être reperdues. On pourrait observer ici que toutes les applications de la science moderne occidentale représentent une sorte de matérialisation et d'imitation mécanique de ces pouvoirs ; tandis que l'art moderne s'efforce d'en fournir un équivalent plus ou moins imaginaire dans le domaine subtil en faisant appel de plus en plus aux forces du subconscient. Mais toutes ces réussites ne peuvent être que relatives et momentanées et doivent même provoquer des chocs en retour de diverses sortes ; on conçoit que seule une identification avec la puissance causale qui fait surgir et qui maintient les apparences du cosmos, tout en ne cessant pas de les faire changer, puisse constituer la libération définitive, « l'apaisement promis à tous les désirs ». On ne saurait donc faire un grief non plus à M. Alain Daniélou d'avoir énuméré les pouvoirs psychiques en en signalant de façon laconique les diverses modalités ; car aussitôt après il en montre les aspects supérieurs, ceux qui font ressortir la limitation de tout ce qui semblait avoir été acquis auparavant ; bref, en dehors d'une identification absolue avec la puissance « causale » qu'on peut appeler le Soi universel, il ne saurait y avoir de libération définitive et de satisfaction totale (*Kama-avasayita*).

Dans *Techniques du Yoga*, M. Mircea Eliade avait cru pouvoir parler de la volonté de puissance du *Yogî* ; peut-être voit-on mieux encore après avoir lu attentivement l'ouvrage de M. Alain Daniélou en quoi cette ré-intégration dans l'Universel implique nécessairement un effacement complet de l'individu humain et de sa volonté propre. Mais tandis que la mystique occidentale insiste surtout sur la soumission préalable de l'individu et ne parle souvent que de façon vague ou purement sentimentale de ce qui constitue « le retour en Dieu », ces textes hindous ne craignent pas d'en indiquer toutes les conséquences, de les énumérer même, et sans vouloir pour cela fixer la moindre limite à la Toute-possibilité. — Ajoutons enfin qu'en appendice M. Daniélou publie encore une reproduction de tous les textes sanskrits cités ; on ne peut regretter que la dimension minuscule de caractères qui se tiennent à la limite habituelle de la visibilité.

André Siegfried. — *L'Ame des peuples* (Paris, Gallimard). — L'intérêt principal de ce livre réside pour nous dans la clarté avec laquelle l'auteur expose ses idées, car cette clarté même contribue heureusement à faire ressortir la différence qui sépare certaines conceptions. En premier lieu, M. Siegfried semble tenir pour acquis que la séparation radicale instituée de nos jours entre le profane et le sacré, entre ce qui pour lui est « laïque » et ce qui est religieux, a constitué un progrès, représente un affranchissement de l'esprit humain. Peut-être, à un moment donné, une telle rupture est-elle en effet devenue inévitable, et a-t-elle même conditionné tout le développement de la science moderne, mais la question n'est-elle pas de savoir si l'état qui résulte de ce divorce n'a pas entraîné déjà des conséquences plutôt fâcheuses et pourra jamais représenter un état durable ? En outre, M. Siegfried ne se contente pas de faire remonter à la Grèce antique la découverte du pouvoir illimité que les occidentaux modernes attribuent aux spéculations rationnelles ; il va jusqu'à trouver dans une parole des Evangiles le principe même de cette distinction radicale entre profane et sacré, grâce à laquelle la civilisation occidentale semble l'avoir emporté sur toutes les autres. Pour un peu, ce ne seraient pas seulement les Grecs, mais le Christ lui-même qui eussent été les premiers apôtres de l'individualisme et de la laïcité ! Mais c'est aux prophètes d'Israël que remonteraient les aspirations du monde moderne à plus de bien-être terrestre et à plus de justice sociale. M. Siegfried ne paraît nullement s'inquiéter d'établir une distinction entre le contenu véritable de ces divers messages et ce que les Occidentaux modernes ont voulu ou ont pu seulement en retenir.

En ce qui concerne la Grèce antique il paraît déjà difficile de continuer à s'en faire l'idée que Renan développe avec tant de facile complaisance dans sa prière sur l'Acropole ; ce serait ne tenir aucun compte de la Grèce des initiations et des mystères, moins mal connue peut-être depuis certaines recherches ; et comment douter que pour Platon la géométrie acceptait une interprétation symbolique fondée sur l'analogie universelle ? Les figures géométriques devaient offrir pour Platon le même sens que celui que les nombres avaient eu pour Pythagore ; et sens représentant même quelque chose d'entièrement différent de cette beauté vide attribuée aux mathématiques par quelques spécialistes modernes. Il n'est pas impossible de découvrir des indications à ce sujet ; et des traces de cet ésotérisme des figures et des nombres subsistent dans les écrits des Pères de l'Eglise chrétienne. Beaucoup plus tard le cardinal Nicolas de Cues fit un usage constant de ce que des philosophes ont appelé « le parallélisme théologico-mathématique » ; on sait aussi qu'au début du XIXe siècle, Fabre d'Olivet voyait encore dans le théorème de Pythagore une illustration symbolique des rapports entre la volonté humaine, la Providence, et le Destin. Tout récemment, enfin, Simone Weill avait observé que ni Pythagore ni Platon n'eussent accordé autant d'attention aux propriétés des objets mathématiques, s'ils n'y avaient découvert quelque chose de plus que ce

que la plupart se contentent d'y voir aujourd'hui. Bref, la Grèce antique a pu distinguer entre sens vulgaire et sens réservé aux initiés, mais elle n'a sûrement pas été que rationnelle. Il nous semble même qu'à Athènes le sacrilège et l'insulte aux dieux furent longtemps punis de mort et cela s'accorde assez mal avec l'idée moderne de la laïcité. On admettra, certes, que sans cet allègement de leur sens spirituel et métaphysique, les mathématiques n'auraient pas pu se développer comme elles l'ont fait, pour devenir la base d'une science uniquement fondée sur la quantité et dont par suite toutes les applications présentent un caractère mécanique. Mais enfin à laisser tant de choses dans l'ombre, ne risque-t-on pas de se faire une idée exagérément simpliste de l'âme des peuples ? Pour ce qui est enfin de la portée exacte de rationalisme, M. Siegfried peut-il ignorer que même les éléments d'Euclide ne doivent l'évidence de leurs déductions qu'au consentement intuitif donné à des postulats et à des axiomes ? Encore l'œuvre n'est-elle pas parfaite et ne pouvait-elle pas l'être, car elle sous-entend un accord sur plusieurs choses qui n'ont pas été accordées.

Ne reprochons pourtant pas à l'excès à l'auteur de s'en être tenu ici à des considérations superficielles car il n'est que trop certain qu'au sujet de la Grèce antique la plupart des Occidentaux en font encore tout autant. Ils ne veulent plus ou ne peuvent plus voir ce qu'il faut en partie reconstituer ou deviner, en raison de l'éparpillement des indications et du petit nombre de documents écrits. Feu Léon Brunshwig, dans son histoire des mathématiques, avait bien signalé que pour Platon des termes tels que la dyade ou la triade semblaient avoir eu on ne sait quel sens occulte ou mystique, mais par aversion instinctive ou à défaut de trouver de plus amples explications dans le texte même, il avait préféré glisser sur ce sujet.

Plus étonnante devrait néanmoins paraître l'interprétation donnée à la parole des Evangiles : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». On sait que le Christ en répondant de la sorte s'était débarrassé d'une question qui n'était qu'un piège, et qui avait pour fin de l'obliger à se compromettre soit aux yeux des nationalistes juifs soit à ceux des occupants. Nous ne parvenons pas à saisir en quoi cette réponse instituerait une séparation radicale entre un domaine profane, désormais considéré comme légitime et jouissant d'une parfaite autonomie, et un domaine sacré et religieux, puisqu'à cette époque encore tout était sacré. L'origine des lois comme celle des arts et des sciences avait été ressentie chez tous les peuples comme étant divine et César lui aussi se tenait pour un chef spirituel. Sans doute : rendez à César... peut-il s'entendre : rendez au monde ce qui est au monde. Encore n'aurait-il pas pu être question à cette époque d'un monde coupé de quelque chose de supérieur, même si l'on jugeait fausse la conception que tel ou tel peuple, à la suite de son sacerdoce, se faisait de Dieu ou des dieux. A peine à Rome, la confiance dans les augures eut-elle commencé à diminuer, que le champ se trouva libre devant d'autres doctrines sacrées, en particulier le Christianisme ; encore celui-

ci dût-il intégrer sans le détruire tout qui avait conservé des traces de vie Est-il donc pensable que le Christ, ne disons pas se soit considéré lui-même comme étant une incarnation de l'esprit laïque, mais que, parlant de César, c'est ce dernier qu'il avait pu tenir pour en être une ? Enfin ne voyons-nous pas que le moindre spécialiste d'une branche quelconque en est venu aujourd'hui à traiter de profanes ceux qui ne se sont pas adonnés aux mêmes études ? Saurait-on trouver meilleure preuve à la fois de la dégénérescence du sens du sacré, et de ce qu'il y a néanmoins d'artificiel dans une séparation contre laquelle ceux-là même qui la préconisent s'insurgent instinctivement !

Indéniable est certes l'influence d'ordre social exercée sur la civilisation occidentale par les prophètes d'Israël ; on suivra mieux ici M. Siegfried. Il est vrai que ces prophètes ont toujours promis à leur peuple des récompenses d'ordre terrestre, ou pour le moins exprimées en termes de biens terrestres. Une des deux significations n'exclut pas l'autre, car si le Christ a pu spécifier ensuite : mon royaume n'est pas de ce monde, il n'en a pas moins fait allusion à tout ce qui pourrait être accordé par surcroît. On peut même dire qu'en parlant ainsi à la fois des richesses de ce monde et de celles d'un autre en vertu de la loi d'analogie, les prophètes juifs n'ont pas fait exception autant qu'on croit, car c'est de la sorte que se sont souvent exprimés les prophètes de l'ancien Véda. Mais dans tous les cas il s'agissait de la rétribution de mérites acquis par la pratique de sacrifices *ayant un sens symbolique* et par le respect d'une loi révélée ou inspirée ; il n'était pas question de modifier l'ordre social en vertu de considérations estimées par chaque parti comme étant les plus rationnelles, bien que ne reflétant en fin de compte que des différences de sentiment dépourvues de toute objectivité. — Pourtant l'auteur ne semble guère accorder d'importance à cette différence et à tout ce qui pourrait en résulter. Tout à l'idée de la nouvelle ère ouverte par l'âge des machines et par la libération de l'énergie atomique, il ne se demande pas si le progrès dans cette direction a beaucoup de chances de pouvoir se poursuivre indéfiniment.

Par son sujet néanmoins, M. Siegfried se trouve amené à parler de l'âme des orientaux. Et prudemment il assure qu'il n'entend pas trancher la question d'une supériorité spirituelle soit de l'Occident soit de l'Orient. Il remarque cependant que les anciens et, jusqu'à nos jours encore les Chinois, n'avaient jamais pu dépasser le niveau de l'observation empirique et s'élever comme l'avaient déjà fait les grecs de l'époque d'Euclide à la hauteur des spéculations rationnelles. Comment pourrait-on accorder à des hommes incapables de dépasser le niveau de l'empirisme une valeur spirituelle quelconque ? L'auteur ne le dit pas. Et doit-on entendre que l'appréhension des lois régissant le domaine spirituel et le domaine psychique, n'est encore qu'empirisme pur et simple ? Car enfin, l'exposé de ces lois constitue tout l'enseignement de la doctrine extrême-orientale des actions et des réactions concordantes, pour ne pas parler du *Dharma* hindou. Une loi purement quantitative comme celle formulée par Newton ne s'applique pas nécessairement à tous les mondes ; il est en

revanche difficile de dire ce qui resterait de l'univers en l'absence des êtres que lui-même s'est donné pour témoins! Ce qui concerne ces êtres n'est-il donc pas plus universel et plus loin de l'empirisme que ce qui concerne de simples rapports de quantité ?

L'auteur mentionne enfin comme en passant que, dans les religions orientales, et il l'entend par opposition au Christianisme, « c'est surtout l'homme qui devient un Dieu ». S'il s'agit de la divinisation de l'individu humain comme tel, on eut plutôt pensé que ce concept datait de Nietzsche, et même que, moins crûment exposé, c'était celui de tout l'occident moderne. Car on ne saurait guère tenir pour un progrès sur cette conception celle de la divinisation de l'espèce humaine en tant qu'espèce et à ce titre tout aussi mortelle que l'individu lui-même!

Bref on voit comment le livre de M. Siegfried projette une grande clarté, moins sur l'âme des peuples, que sur cette âme telle qu'est en effet devenue dans l'imagination quelque peu rétrécie de beaucoup de nos contemporains.

OLIVIER DE CARFORT.

MICHEL DE SOCOA. — Bases de l'astrologie mondiale. *Les Grandes conjonctions* (Paris, Chacornac frères, 1951). — Nous n'avons guère l'habitude de rendre compte des ouvrages qui sont actuellement publiés sur l'astrologie, et la branche de cette science appelée « astrologie mondiale » est sans doute celle sur laquelle nos contemporains ont écrit le plus de fantaisies, faute de posséder des bases sérieuses. Le présent travail constitue à cet égard une heureuse exception. L'auteur, déjà connu par ses précédents ouvrages, *Typologie et caractères* et *La part de fortune*, fait preuve d'une très sérieuse connaissance de l'œuvre de René Guénon, à laquelle il se réfère constamment et judicieusement, ainsi que des anciens auteurs occidentaux tels que Jean Trithème, dont nous venons de réimprimer dans cette revue le *Traité des Causes secondes*, le cardinal Pierre d'Ailly, Pierre Turrel, Richard Roussat. Extrêmement condensée, cette étude est d'une rare densité et d'une richesse peu commune. Les chapitres sur les cycles cosmiques, les cycles planétaires, les cycles et la préhistoire, la fin du cycle, le symbolisme temporel n'ont nulle part leur équivalent dans la littérature astrologique et permettent d'entrevoir clairement ce que peut être une science authentiquement traditionnelle qui a été, plus que toute autre peut-être, incomprise et déformée par les modernes. Au point de vue documentaire, signalons les huit tableaux qui donnent la liste des grandes conjonctions depuis l'ère chrétienne jusqu'à l'an 2.000 et marquent, jusqu'en 1947, la concordance de ces phénomènes cosmiques avec les événements historiques.

JEAN REYOR.

LES REVUES

Dans le nº de novembre de *Masonic Light*, un dignitaire de district de la Maçonnerie canadienne expose ses vues sur le recrutement et sur le travail maçonnique ; il souligne que ce recrutement ne doit pas se faire en sacrifiant la qualité à la quantité, et il rappelle que l'essentiel du travail maçonnique consiste dans l'étude du symbolisme « caché derrière chaque mot du rituel, et qui constitue un ensemble de leçons qui doivent enrichir nos vies et élargir nos horizons ». — Un long article est consacré aux « Loges militaires », aussi appelés *ambulatory Lodges*. Ces ateliers sont les seuls qui ne soient pas fixés en un lieu particulier, étant attachés à une unité militaire qu'ils suivent dans tous ses déplacements. On sait qu'il en exista un grand nombre dans les armées françaises à la fin de l'Ancien Régime et sous le 1er Empire. Selon l'article en question, qui ne traite que des Loges de langue anglaise, et qui utilise une étude récemment parue dans une revue maçonnique britannique, ces Loges militaires jouèrent un rôle de tout premier plan dans la propagation de la Maçonnerie « spéculative » au delà des mers. La première charte pour une Loge de ce genre fut accordée par la Grande Loge d'Irlande en 1732, c'est-à-dire 2 ans seulement après la formation de cette Grande Loge, qui fut toujours la plus riche en ateliers de cette sorte. C'est une Loge militaire irlandaise qui introduisit en Amérique le grade de Templier, qui est aujourd'hui l'un des plus élevés du « rite d'York ». Une autre Loge militaire irlandaise initia en 1775, près de Boston, le célèbre Prince Hall et plusieurs autres noirs, qui par la suite, ayant reçu une charte de la Grande Loge anglaise des « Modernes », constituèrent la Loge « Africaine nº 459 », germe de ce qu'on appelle aujourd'hui « Maçonnerie noire » ou *Prince Hall Masonry*. Les Loges militaires, après avoir connu à la fin du XVIIIe siècle une extrême prospérité (les 3 Obédiences des Iles Britanniques en comptaient 359 en 1813), subirent au cours du XIXe siècle un déclin continuel, provoqué par la multiplication des Loges « fixées » (*stationery Lodges*), et à l'heure actuelle il n'en existe plus que 2 sous la Constitution de la Grande Loge Unie d'Angleterre, et 5 sous celle de la Grande Loge d'Irlande. — Un autre article traite d'une particularité des rituels « latins » et « écossais » : les « âges » des différents grades. L'explication qu'on en donne nous semble juste, car on la rapporte à la science pythagoricienne des nombres ; mais il faudrait sans doute ajouter qu'en ce qui concerne l'âge du 3e degré, une autre explication doit se superposer à celle-là : le rapport de cet âge avec le temps

que dura la construction du Temple de Salomon. — Mentionnons enfin la reproduction d'un discours prononcé à la conférence des Grandes Loges du Canada Occidental, discours où il est déclaré que la Maçonnerie fut établie « par l'inspiration divine, d'après la sagesse spirituelle accumulée au cours des âges », Envisageant la question de l' « action maçonnique » dans les domaines politique, civil ou religieux, l'orateur déclare que l'Ordre doit s'y refuser par un « Non définitif », car il ferait le marché d'Esaü « en échangeant son droit d'aînesse au sublime héritage des vérités éternelles contre le plat de lentilles des applaudissements éphémères du public ».

— Le nº de décembre débute par une réponse à des attaques contre le « secret maçonnique », émanant de quelques représentants de deux « dénominations » protestantes. Ces attaques reposaient en partie sur des allégations erronées, que le directeur de *Masonic Light* n'a pas de peine à réfuter. Il en profite pour rappeler que la Maçonnerie traditionnelle est rigoureusement fermée à quiconque n'admet pas l' « existence de Dieu » et la « vie future ». Et il termine en citant un auteur maçonnique américain connu, le Rév. Joseph Fort Newton, d'après lequel « l'Ordre est une grande force spirituelle qui ne constitue pas l'ombre d'une menace pour les cultes existants ». Ceci dit, nous voudrions faire à *Masonic Light* une remarque. Les chefs des Eglises, on le sait bien, doivent veiller sur leurs troupeaux avec une sollicitude inquiète et constante. Or, si ces chefs jettent les yeux sur *Masonic Light*, que peuvent-ils bien penser en voyant que cette revue porte en exergue une citation d'un « philosophe » connu pour son hostilité déclarée contre le Christ et les Eglises ? René Guénon a déjà fait ici même une allusion à ce sujet. Voltaire, car c'est de lui qu'il s'agit, y est donné comme membre de la Loge « Les Neuf Sœurs ». La vérité est toute autre. Le « patriarche de Ferney », qui, dans son œuvre, n'avait pas plus épargné la Maçonnerie que la religion (cf. son *Dictionnaire philosophique*, à l'article Initiation), parvenu à l'âge de 84 ans sans avoir jamais recherché une « Lumière » dont il se moquait ouvertement, fit, en 1778, « à la sollicitation de Mme Denis, sa nièce, qui le gouvernait, un voyage à Paris, pour y faire représenter *Irène*, une de ses dernières productions. Il fut reçu dans la capitale avec un enthousiasme impossible à décrire ; mais accablé d'honneurs de tous genres, il ne put résister à tant d'émotions, et succomba trois mois après son arrivée. » (*Dictionnaire d'Histoire* de M.-N. Bouillet). La réception de Voltaire à la Loge « Les Neuf Sœurs » compte au nombre de ces « honneurs de tous genres » ; mais « les épreuves auxquelles il fut soumis ne furent que des épreuves morales, et l'on s'écarta d'ailleurs en sa faveur des formes usitées pour les réceptions ». (Findel, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, t. 1er, p. 275 de la traduction française). Nous demanderions volontiers à *Masonic Light* si dans le « rite d'York », un profane reçu sans effectuer les « voyages » serait considéré comme valablement initié ; mais nous pouvons l'assurer qu'il est des Maçons français d'esprit suffisamment

traditionnel pour estimer que Voltaire est demeuré un profane jusqu'au dernier jour de son existence. Et cela fait un « brillant écrivain » de moins dans la Fraternité, qui compte assez d'« illustrations » pour se consoler d'une « perte » de ce genre ; et du reste, selon la formule d'anciens rituels, « les grands hommes qui sont entrés en Maçonnerie ont été honorés par elle, la Maçonnerie ne pouvait pas être honorée par eux. — Un article donne incidemment quelques renseignements sur la carrière maçonnique de Washington. Un autre donne le récit de l'initiation de La Fayette, en décembre 1777, alors que l'armée des insurgés d'Amérique prenait ses quartiers d'hiver à Valley Forge. Cette version est celle que Gould a retenue, mais il en est d'autres, d'après lesquelles La Fayette aurait reçu la lumière soit dans une Loge militaire de l'armée de Rochambeau, soit même en France avant son départ pour l'Amérique. Cette question n'a jamais pu être complètement élucidée. — Viennent ensuite quelques extraits d'un article récemment paru dans un journal profane, et qui donne des détails sur la propagation des histoires fantastiques de Léo Taxil dans le Canada français, par les soins de Jules Tardivel.

— Le nº 7 (mars 1950) d'*Ogam*, « bulletin des Amis de la tradition celtique », débute en élevant une protestation contre des « farceurs », qui, se parant du nom de « druides », ont distribué le « gui sacré » au cours d'un « culte » célébré à Paris devant quelques représentants de la presse. *Ogam* nous apprend même qu'il existe à Paris un soi-disant « évêque culdée » (*sic*), qui serait sans doute bien en peine de montrer ses titres à une pareille appellation. De telles fantaisies peuvent bien prétendre être un hommage à la tradition qu'elles déclarent faussement perpétuer ; mais la vérité, c'est qu'elles font à cette tradition l'outrage le plus cruel et le plus immérité. — Un article sur le symbolisme de l'arbre souligne son importance dans toutes les traditions et dans la tradition celtique en particulier. Cet article rappelle combien le respect des « conditions de vie » naturelle facilite la compréhension des « vérités surnaturelles ». Et cela nous a fait penser au conseil de saint Bernard : « Vous trouverez plus d'enseignements dans les forêts que dans les livres ». — Vient ensuite un autre article sur *Le mythe arthurien et la légende de Merlin* ; cet article, continué dans les numéros suivants, et dont la fin n'a pas encore été publiée au moment où nous écrivons, se propose d'examiner dans ses détails non seulement les « mythes » d'Arthur et de Merlin, mais aussi ceux de la fée Viviane et du « Val sans retour ». Ce qui en a déjà paru est vraiment excellent. Les nᵒˢ 7 et 8 étudient successivement la signification du nom d'Arthur ; la triade Arthur, Cynan et Cadwalladr ; le Dragon rouge, emblème national du pays de Galles ; et la fuite d'Ambroise et d'Uther-pendragon chez le roi du Berry. Il est impossible de donner une énumération de tous les faits de détail qui sont mentionnés au passage. C'est ainsi que l'auteur compare très justement le triomphe du Dragon rouge sur le Dragon blanc, dans un épisode célèbre des « enfances de

Merlin », à la victoire de Constantin sur Maxence (qui « consacra » le passage d'une forme traditionnelle à une autre) ; mais il aurait pu également rappeler le passage de l'« œuvre au blanc » à l'« œuvre au rouge » dans le processus alchimique. A propos du Berry, et de sa position centrale dans la Gaule, l'auteur, qui signale que ce nom dérive de celui de la tribu des Bituriges, aurait pu faire la remarque suivante : les consonnes constitutives du mot « Biturig » sont B T R G, qui par mutation donnent B R G T, consonnes constitutives du nom de la tribu des Brigantes, qui habitaient au centre de la Grande-Bretagne, et dont la capitale, l'actuelle ville d'York, s'appelait Eboracum, mot qui renferme la syllabe *Bor*, de même que le nom de la capitale des Bituriges, Avaricum, renferme la syllabe équivalente *Var*. On sait d'autre part que Constantin le Grand fut proclamé empereur à Eboracum, où venait de mourir son père Constance Chlore ; et que la guerre des Deux-Roses, qui opposa la rose blanche d'York à la rose rouge de Lancastre, est un événement capital de l'histoire de l'Angleterre. Nous pensons que ces détails complémentaires intéresseront l'auteur du savant article dont nous venons de rendre compte, et qui attache tant d'importance au *nirukta* et à la géographie « sacrée ». — Dans le même fascicule, nous trouvons la fin du récit de la bataille de Mag Tured, traduit de l'ancien irlandais sur un texte du *Bristish Museum*, et qui était en cours depuis plusieurs numéros. Ce récit se termine par une courte prophétie sur la fin du monde, prophétie chantée par la Bodb (mot qui signifie « corneille »), et qui nous a rappelé la prophétie du « corbeau immortel », rapportée dans le *Râmayana* de Tulsidas. Ce corbeau, dont la vie se prolonge pendant un *Kalpa* tout entier, se manifeste à chaque Manou successif, est le compagnon de son enfance, et à sa mort se retire sur le Mont Mérou. Il y aurait aussi un rapprochement à faire avec le rôle attribué dans la *Genèse* au corbeau de l'arche.

— Le n° 8 (mai 1950) débute par une description des cérémonies du *Gorsedd Digor*. On donne ce nom à un « rituel » utilisé par le « Collège des Druides, Bardes et Ovates de Bretagne-Armorique », société littéraire ayant pour but la « défense et illustration » de la langue bretonne, et qui reçut ce rituel d'une association similaire fondée au siècle dernier dans le pays de Galles. Il faut savoir gré à *Ogam* de déclarer à ce sujet : « Il va sans dire que nous réservons formellement la question de savoir si le Collège des Bardes, dans sa forme actuelle, est bien une « institution traditionnelle », au sens fort précis que nous donnons ici à ces mots. Jusqu'à preuve du contraire, nous devons dire que non ». Un article sur *L'Œuf de Serpent des Druides* contient des réflexions très justes sur le symbolisme, non seulement de l'œuf, mais aussi du cœur, du pentagramme et du centre. Nous y apprenons qu'en breton « centre » et « cœur » se disent *kreiz*, et « croix » se dit *kroaz*. — Un dernier article sur *Les Danses bretonnes et leur symbolisme* décrit notamment une ronde appelée *Jabadao*, dont le sens cosmologique, que l'auteur s'est attaché à dégager, nous

semble incontestable. Le début de l'article contient des considérations générales sur la danse, et décrit les étapes successives de sa dégénérescence. Peut-être l'auteur aurait-il pu souligner que cet art, à la fois « plastique » et lié aux arts phonétiques, se déployant dans l'espace et dans le temps, a par là même un caractère « primordial », antérieur à la division de l'humanité en peuples nomades et en peuples sédentaires. Et c'est pourquoi la danse, en même temps que le plus ancien de tous les arts, en est aussi le plus universel.

DENYS ROMAN.

NOTE DE LA DIRECTION

Ainsi que nous l'avons annoncé au début de l'année, nous préparons un numéro spécial consacré à René Guénon et à son œuvre. Nous pensons que ce numéro sera double et tiendra la place des numéros de juillet-août et de septembre et, par suite nous tenons à avertir nos abonnés qu'il s'écoulera environ trois mois avant que leur parvienne notre prochain fascicule qui, bien entendu, leur sera servi sans supplément de prix.

Notre secrétaire de rédaction, M. Jean Reyor, nous prie de l'excuser auprès des nombreux lecteurs qui lui ont écrit depuis la mort de René Guénon et à qui il ne lui a pas encore été possible de répondre, son temps ayant été absorbé par diverses questions résultant de la disparition de notre regretté collaborateur et par la nécessité de réorganiser nos rubriques.

D'autre part, nous prions les auteurs et directeurs de revues qui avaient l'habitude d'adresser leurs publications directement à René Guénon, de bien vouloir les envoyer désormais à la Rédaction s'ils désirent que nous continuions à en rendre compte. Nous devons là aussi nous excuser du retard résultant de la maladie puis de la mort de René Guénon.

Le Gérant : PAUL CHACORNAC.

642. — Imprimerie Jouve et Cie 15, rue Racine, Paris. — 6-51